رشيد يلوح

التداخل الثقافي العربي - الفارسي

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

التداخل الثقافي
العربي - الفارسي:

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري

إهداء

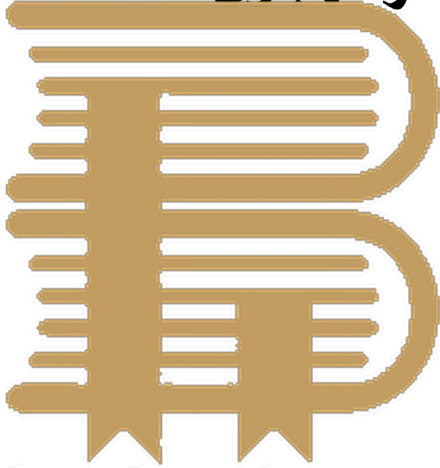
إلى زوجتي

الدكتورة سامية العبوري

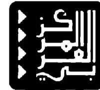
حبًا وعرفانًا أبديًا

التداخل الثقافي العربي - الفارسي:

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري



رشيد يلوح


المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

يلوح، رشيد

التداخل الثقافي العربي - الفارسي : من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري / رشيد يلوح.

272 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 243-258) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2980-1

1. الثقافة العربية. 2. الثقافة الفارسية. 3. العرب – العلاقات الثقافية - الفرس. 4. الفرس – العلاقات الثقافية – العرب. 5. العرب والفرس. أ. العنوان.

303.482

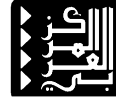
العنوان بالإنكليزية

Arab-Persian Mutual Cultural Influence

From the First to the Tenth Centuries of the Hijra

by Rachid Yalouh

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية – الدفنة، ص. ب.: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 44199777 00974، فاكس: 44831651 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص.ب: 4965 11، رياض الصلح بيروت: 2180 1107 لبنان

هاتف: 991837/8 1 00961، فاكس: 991839 1 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس 2014

المحتويـات

مُقـدّمـة 7

مـدخـــل 13

الفصل الأول : التداخل الثقافي: مقدمة نظرية وتاريخية 27

أولًا : تداخل الثقافات: التاريخ والإنسان 29

1- هل الثقافة مُعطى تاريخي أم حاجة إنسانية؟ 29

2- التداخل الثقافي وتحدي البناء الحضاري 34

3- التداخل الثقافي من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية 38

ثانيًا : التداخل الثقافي بين العرب والفرس: الإطار والموجهات 44

1- إطلالة على التاريخ الفارسي قبل الإسلام 44

2- التداخل الثقافي العربي - الفارسي: اللقاء والتحول 56

الفصل الثاني : التداخل الثقافي العربي - الفارسي: نواظم ونقاش 77

أولًا : نواظم التداخل الثقافي العربي - الفارسي 79

1- الناظم الديني 79

2- الناظم الجغرافي 84

3- الناظم الزمني 90

ثانيًا : نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي 93

1- محمد عابد الجابري: الدور السلبي للموروث السياسي الفارسي 93

2- عبد الحسين زَرّينْ كُوبْ: قرنان من الصمت 97

3- مرتضى مطهّري: الإسلام وإيران 102

الفصل الثالث : مجالات التداخل الثقافي العربي - الفارسي والتحوّل الحضاري 107
أولًا : مجالات التداخل بين القرنين الأول والخامس الهجريين 109
1- المجال الديني 110
2- المجال العقلي 120
3- المجال اللغوي والأدبي 141
ثانيًا : مجالات التداخل بين القرنين السادس والعاشر الهجريين 165
1- المجال العقلي 167
2- المجال اللغوي 182
3- المجال الأدبي 199
4- التداخل الثقافي العربي - الفارسي والتحول الحضاري 223
خلاصات واستنتاجات 231
المراجع 243
فهرس عام 259

مُقدّمة

يُعتبر البحث في تحولات الشعوب من أكثر الهموم التي شَغَلَت العلماء وكانت سببًا في تأسيس علوم تهتم بالعلاقات بين الثقافات البشرية، خصوصًا التداخل الثقافي الذي يُعدُّ أكثر هذه العلاقات دقة وتشابكًا، نظرًا إلى أحواله ونتائجه القريبة والبعيدة. ولأننا أصبحنا اليوم معنيين أكثر من سابقينا بأسئلة الهوية، نجد أنفسنا ملزمين بالإجابة عن أسئلتنا الثقافية الكبرى، ومن ضمنها سؤال علاقتنا بالثقافة الفارسية وعلاقة هذه الأخيرة بنا؛ وبناء عليه، نَرى أن البحث في موضوع التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية من أهمِّ الأعمال في مجال الدراسات الثقافية.

إن الأبحاث المتوافرة حتى الآن في مجال الدراسات الثقافية العربية الفارسية لم تُحقِّق في نظرنا ما يكفي من المقاربة الشمولية للعلاقة بين الثقافتين، بل اكتفى معظمها بالعمل ضمن دائرة الدراسات الأدبية المقارنة، في موضوعات اهتمت ببعض مظاهر التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي، وتتبّع جمالياتها وخصائصها، ونذكر كمثالٍ على تلك الأعمال: محمد ابن تاويت في دراساته اللغوية والأدبية المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي، وحسين نجيب المصري، خصوصًا كتابه **الأسطورة بين الأدب العربي والفارسي والتركي**، وإبراهيم أمين الشورابي في كتابه **حافظ الشيرازي شاعر الغناء والغزل في إيران**، وبديع محمد جمعة في كتابه **دراسات في الأدب المقارن**، وطه ندا في كتابه **الأدب المقارن**، وعبد النعيم محمد حسنين في **كليلة ودمنة بين العربية والفارسية**، وعبد الوهاب عزام في **الأدب الفارسي والأدب العربي**، إضافة إلى جهد كلٍّ من محمد آذرشب وعيسى العاكوب وفيكتور الكك وإبراهيم الدسوقي شتا وعبد السلام كفافي... وغيرهم.

نجح جهد هؤلاء الدارسين بحق في تأسيس بداية موفقة في الدراسات الأدبية العربية الفارسية المقارنة، لكنه ما زال في حاجة إلى نظرية ثقافية ناظمة تستثمر نتائجه بوصفه جهدًا علميًا، وتقدّم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية.

في هذا الاتجاه تحديدًا يسير مشروع هذا الكتاب الذي اخترنا له عنوان: **التداخل الثقافي العربي - الفارسي: من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري**، وهو جهد علمي متواضع يروم المساهمة في تأسيس مقدِّمة نظرية جامعة بين الثقافتين العربية والفارسية، تُمكِّننا من استعادة المبادرة الثقافية العربية - الفارسية المشاركة والعالمية، وربما بناء تصورٍ جديد للذات الثقافية العربية - الفارسية التي تمتح وجودها من الإبداع والمساهمة المتداخلين للفاعلين العربي والفارسي على مدى قرون. وهذا لن يأتي طبعًا إلا إذا استطعنا الدفع بدراسات أكاديمية تجتهد من أجل امتلاك مقدماتها العلمية ومفاتيحها المفاهيمية، بعيدًا عن التلفيقات النظرية والإسقاطات المنهجية التي قد تضرّ بالعمل.

فرض علينا هذا الهدف تأمّل ومراجعة كمٍّ كبير من نصوص التراث العربي - الفارسي المتقاطع زمنيًا وجغرافيًا ومضمونًا، ثم البحث بين ثناياه عن العناصر التداخلية الكامنة، ثم استخلاص نتائج تحاول تفسير حقيقة التداخل الثقافي العربي - الفارسي. وتطلّب هذا المسلك الاستعانة بمناهج تاريخ الفكر والنقد الثقافي والأنثروبولوجيا الثقافية، ومناهج الاستقراء والتحليل والمقارنة، من دون الاعتماد كليًا على واحد منها، خصوصًا أن طبيعة موضوع البحث والدراسة تحتاج إلى بذل جهد مضاعف في رصد النماذج الثقافية، من دون التورط في تتبُّع تشعّباتها والغوص في تفاصيلها.

إن الحدود الزمنية التي اخترنا الاشتغال ضمنها تمتد إلى عشرة قرون، وهي بلا شك شاسعة، وما دفعنا إلى هذا الاختيار هو الرغبة في رصد المآلات الحضارية الكبرى لمسار التداخل الثقافي بين العرب والفرس، باعتباره مسارًا متغيرًا شهد صعودًا وهبوطًا، ولم يبق طوال صيرورته على حال واحدة. ورأينا أن تتبّع عشرة قرونٍ كفيل بإعطاء أجوبة مقنعة عن هذا التداخل الذي كان وراء ولادة حضارة إنسانية، هي الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها دور أساس

في التحولات التي عرفتها البشرية في الغرب، ذلك أن وسع المجال الجغرافي الذي احتضن التداخل الثقافي العربي - الفارسي سمح بانتقال نتائجه وتلاقح عناصره مع الثقافات الإنسانية الأخرى، خصوصًا الهندية واليونانية، وهو ما فَرض علينا أيضًا الاعتناء بالمُعطى الجغرافي، وإعطاءه الأهمية اللازمة، وملاحظة تأثيره في عمليات التداخل بين الطرفين. وانسجامًا مع الأهداف الموضّحة آنفًا نعرض هنا مجموعة من الفرضيات المؤسِّسة:

- كان التداخل الثقافي العربي - الفارسي شاملًا ومولّدًا لأشكال ومجالات معرفية متعددة.

- لم يكن التداخل الثقافي العربي - الفارسي مجرد حدث تاريخي يتحرك أفقيًا من نقطة إلى أخرى، بقدر ما كان حدثًا إنسانيًا فريدًا قام على عدد من القضايا الثقافية والمعرفية المتشابكة.

- أخذت المعطيات الثقافية الفارسية التي دخلت إلى المجال الثقافي العربي هوية جديدة وأبعادًا مفارقة.

- تميز التداخل العربي - الفارسي بالقبول والتلقائية، ولم يعرف الممارسات التحميلية الجائرة في عمومه.

- تميزت أدوار العقل الفارسي داخل الثقافة الإسلامية بخصائص مؤثرة، خصوصًا في نشأة المدارس الفكرية والفلسفية الإسلامية.

- أنتج التداخل العربي - الفارسي حضارة إنسانية كان لها الدور الأهم في التحولات التي عرفتها البشرية في الغرب مع النهضة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

إثباتًا لهذه الفرضيات، ستناقش محاور عَملنا مجموعة من الإشكاليات الجزئية والرئيسة المرتبطة بالتداخل العربي - الفارسي، وأعرضها كما يلي:

- قام التداخل الثقافي بين العرب والفرس داخل مجموعة من المجالات، تغيرت بتغير الظروف المكانية والزمانية، ما هي هذه المجالات؟ وما هي ظروف تغيرها وعناصرها؟

- ما هي مظاهر التداخل الثقافي العربي - الفارسي وأبعاده؟

- هل كان التداخل الثقافي بين العرب والفرس حدثًا تاريخيًا فحسب، أم أنه صيرورة إنسانية منتظمة بنواظم محددة ضبطت حركته وتفاعله؟

- كيف ينظر بعض المعاصرين من أبناء الثقافتين إلى ماضيهم الثقافي؟ وكيف يقوّمون نتائج تلك الصيرورة؟

- ما طبيعة المساهمات العربية والفارسية في صيرورة التداخل الثقافي؟ وكيف كانت تلك المساهمات؟ وماذا أضافت إلى هذه الصيرورة؟

- هل نجحت المحاولات الثقافية التي قامت في الفضاءين العربي والفارسي للمطالبة بفك الارتباط بين الثقافتين؟ ما هي أسباب نجاحها أو فشلها؟

- هل نجح التداخل الثقافي العربي - الفارسي في نقل كلتا الثقافتين إلى طور الحضارة؟

كانت هذه الأسئلة في مقدمة المفاتيح التي عالجنا بها موضوع هذا الكتاب، من خلال ثلاثة فصول رئيسة: في **الفصل الأول** بسطنا مدخلًا نظريًا تاريخيًا عبر مبحثين رئيسين، عرضنا في المبحث الأول علاقة الثقافة بالتاريخ، والحاجة الإنسانية إليها، ثم تناولنا مفهوم «التداخل الثقافي» في بُعده الحضاري، وكيف قاربه جهد الأنثروبولوجيا الثقافية. وفي المبحث الثاني وقفنا عند الإطار التاريخي العام الذي حكم العلاقات العربية - الفارسية قبل الإسلام وفي فجر الدعوة النبوية، وحاولنا رصد لحظة التحول في العلاقة الجديدة التي بدأت تنسج خيوطها بين الضفتين العربية والفارسية.

وشمل بدوره مبحثين محوريين، المبحث الأول كان بسطًا مفصلًا لمقدمة نظرية في فهم آليات التداخل العربي - الفارسي، وهي التي اصطلحنا عليها بـ«النواظم الثلاثة». ثم المبحث الثاني الذي خصصناه لعرض أهم قضايا وأسئلة النقاش الثقافي العربي - الفارسي، من خلال ثلاثة مفكرين: محمد عابد الجابري وعبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهري.

أما **الفصل الثالث** والأخير فاهتم بالجانب التطبيقي عبر مبحثين، خصصنا الأول لعرض وتحليل بعض النماذج الثقافية التداخلية التي تنتمي إلى المرحلة الممتدة بين القرنين الأول والخامس الهجريين، بينما تناول المحور الأول

من المبحث الثاني المرحلة الثانية الممتدة بين القرنين السادس والعاشر الهجريين، في حين اهتم المحور الثاني من المبحث نفسه بموضوع انتقال التداخل الثقافي العربي - الفارسي إلى طور الحضارة وتأثيره في الثقافة الأوروبية الناهضة.

حاولنا في نهاية كل محورٍ ومبحثٍ تسجيل نتائجنا الجزئية والكلية، وهي التي حشدناها مندمجة في الختام تحت عنوان «خلاصات واستنتاجات».

مثل أي جهدٍ بحثي أكاديمي، اعترضت هذا العمل مجموعة من العوائق، كان أهمها صعوبة الوصول إلى المصادر والمراجع الفارسية.

أُنوّه هنا بأن هذا الكتاب كان في أصله مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت في جامعة محمد الخامس بالرباط، لذا أغتنم الفرصة هنا كي أتوجَّه بجميل الثناء والعرفان إلى الدكتور أحمد شحلان الذي تكرَّم بالإشراف عليها، فكان نِعمَ المعلم. الشكر الجزيل موصول أيضًا إلى أعضاء لجنة المناقشة: الدكتور عبد الرحيم بنحادة والدكتور حسن المازوني والدكتور إدريس عبيزة.

ختامًا، الشكر والتقدير لعزمي بشارة الذي كان الناصح والمشجِّع الحريص على إتمام هذا العمل.

مدخل

ليس علم الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع، كما نعرفهما اليوم، سوى نتاج الشعور البشري المصِرّ على اكتشاف قوانين التحولات الإنسانية، والوصول إلى إجابات مُقنعة بخصوص مسار نشوء الثقافات وارتباطها بعضها ببعض، انطلاقًا من النظر في المستويات الأكثر تواريًا وعمقًا في الكسب البشري المعنوي.

ذلك أن الشعوب تُرسّخ بنشاطها اليومي قوانين التداول العمراني، الأمر الذي يقتضي خدمة الآخر والدفع به نحو واقع مغاير. نلاحظ هذه الخاصية المرتبطة بالاجتماع البشري سارية أيضًا في تركيب العناصر الكونية الأخرى، حيث إن الكائنات كلها تحيا تبادلات تجعلنا أحيانًا نستحضر نوعًا داخل نوع آخر، واكتسبت هذه التبادلات في تجلّيها البشري مجموعة من الخصائص، وقف عندها الباحثون محاولين ضبطها بمصطلحات من قبيل: «المثاقفة» و«الغزو الثقافي» و«الهيمنة الثقافية» و«التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي» و«التداخل الثقافي».

هذه المصطلحات وغيرها لا تروم سوى وصف تلك العلاقات التي تجمع بين الثقافات، وتقريب طبيعة الدوافع الثقافية التي تسري في الروابط الإنسانية وتحكُمها؛ لذلك اختلفت الأوصاف باختلاف الدوافع، وهذا لا يعني بتاتًا براءة هذه المصطلحات من حظ الذات البشرية ومآربها.

وبما أن تحديد المصطلحات والمفاهيم يساعد في فهم أسلم للفرضيات والاستنتاجات، ويُجنّب الباحث التأويل الخاطئ والالتباس، أقترح بدايةً الوقوف على مفهوم الثقافة، ومن بعده التعرف إلى المصطلحات المذكورة آنفًا.

1- مفهوم «الثقافة»

يُعتبر مفهوم «الثقافة» من أكثر المفاهيم تعقيدًا وغموضًا، إذ لم يستطع الفلاسفة والمفكرون وعلماء الأنثروبولوجيا إلى اليوم الإجماع على تعريف واحد وشامل له.

إذا عدنا إلى المصادر العربية نجد أن جذر كلمة «ثقافة» هو: ث. ق. ف، ولهذا الجذر معنيان رئيسان متباينان في اللغة العربية، **الأول**: ثَقَفَ. قال الفيروزابادي: ثَقَفَهُ أي صادفه، أو أخذه، أو ظفر به، أو أدركه، وأُثقِفْتُهُ: قُيضَ لي، وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ...**﴾[1]. **والثاني**: ثَقِفَ يَثقَف، وثَقُفَ يَثقُف، ثَقْفًا وثَقَفًا: صار حاذقًا خفيفًا فطنًا[2]. ومنه: ثَقِفَ الكلام: حذقه وفهمه بسرعة، وثَقَّفَ الرمحَ: قوَّمه وسوَّاه، وثقَّف الولد: هذّبه وعلّمه، وثاقفه مثاقفةً: غالبه فغلبه في الحذق.

هذا، بشكل عام، في اللغة العربية. أمّا في اللغة الإنكليزية، فكلمة Culture تُنقَل إلى العربية على أنها الثقافة والتهذيب والحِراثة، وقد يعطونها أحيانًا معنى الحضارة، بينما تنحدر من جذر Cult ومعناه: عبادة ودين، ومن مشتقاتها Cultivation ومعناها: حراثة، تعهّد، تهذيب، رعاية[3]. ونلاحظ أن معناها في الإنكليزية قريب من معناها في العربية، غير أنه يضيف إليها حراثة الأرض وزراعتها، لكنه يَصِل مفهوم الثقافة بالدين والعبادة، لأنهما من جذر واحد.

يعتقد ريموند وليامز أن «الثقافة» وريثة القيم الدينية والروحية بعد تراجع دور الكنيسة في الحضارة الغربية[4]، وربط غوردن تشايلد (G. Childe) بين مفهومي «الثقافة» و«الحضارة». وعلى عكس الفرنسيين اعتبر الألمان في

(1) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 57.

(2) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (الكويت: دار الأرقم للنشر، 2010)، ج 3، ص 3.

(3) منير البعلبكي، **موسوعة المورد: دائرة معارف انكليزية عربية مصورة**، 11 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ج 5، ص 210.

(4) انظر: رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع (1780-1950)**، ترجمة وجيه سمعان، مراجعة محمد فتحي، الألف كتاب الثاني؛ 5 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986).

القرن التاسع عشر مفهوم «الثقافة» منفصلًا عن مفهوم «الحضارة»[5]. ويرد في مجموعة من التعاريف اللاحقة أن «الثقافة» جهد بشري يروم تقديم مجموعة من الإجابات عن المآزق التي تواجه المجتمعات البشرية الحديثة والمعاصرة[6].

نجد في تعريف إدوارد تايلور أن «الثقافة هي المركب الكلّي الذي يشتمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق والقانون والعرف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع»[7]. وفي تعريف كوينسي رايت: «الثقافة هي النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعب من الشعوب يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء وعبر العمليات التربوية»[8]. ويُعلّق معن زيادة على هذا التعريف بقوله: «إن تعريف رايت لم يتمكّن من التخلص كلّية من الطابع الوصفي الذي أُخِذ على تعريف تايلور، كما أنه لا يتضمن الدور الذي يمكن أن تقوم به الثقافة في توجيه سلوك الإنسان»[9].

بينما يقدّم مالك بن نبي تعريفًا تقترب فيه «الثقافة» من الإنسان وتنشأ معه، ويقول فيه: الثقافة هي «مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريًا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي وُلِد فيه»[10].

عندما أقدم بعض علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع على تعريف

---

(5) دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 15.

(6) انظر: نصر محمد عارف، **الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، ط 2، سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ 1 (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

(7) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، عالم المعرفة؛ 115 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987)، ص 30.

(8) زيادة، ص 31.

(9) زيادة، ص 31.

(10) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 4 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 53.

مفهوم الثقافة البشرية، قالوا إنها سلوك تعلّمي يكتسبه الأفراد بصفتهم أعضاء في جماعات تعيش في المجتمع الواحد. وسجّلوا في سبعينيات القرن التاسع عشر أكثر من تعريف للثقافة، وكان هناك ما يُشبه الإجماع على أن الثقافة هي ذلك الكل المعقّد الذي يتضمن المعرفة والمعتقد والفن والخُلق والقانون والعادات الاجتماعية وأي إمكانات اجتماعية أخرى، بل طبائع اكتسبها الإنسان بصفته عضوًا في مجتمعه[11].

دفعت الحاجةُ إلى تحديد مفهوم «الثقافة» منظمةَ اليونيسكو إلى إصدار تعريف في مؤتمرها العالمي المنعقد في نيومكسيكو في عام 1982، جاء فيه: «الثقافة بمعناها الواسع هي جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الإرث الاجتماعي، ومحصلة النشاط الذهني والروحي، والفكر الأدبي والقيمي، ويتجسد في الرموز والأفكار والمفاهيم والنظم وسلّم القيم والحس الجمالي، أي هي الامتداد المتنوع لجميع أنواع المعارف والخبرات الإنسانية»[12].

إن الاختلاف في تعريف «الثقافة» يعود في حقيقته إلى جِدَّة المفهوم وشموليته، لارتباطه الشديد بالأفكار والعقائد والخلفيات الأيديولوجية المتعددة. لذلك لا يزال هذا الاختلاف قائمًا في هذا المفهوم إلى اليوم، ولا نزال إلى اللحظة نقرأ مقترحات جديدة في فهم «الثقافة» واستخدامها، ويكفي تدقيق النظر في سياقات استخدام المصطلح لنرى أن كل واحد يفهم منه قدر ما يريده أو يرمي إليه.

2- مفهوم «المثاقفة»

ظهر مفهوم «المثاقفة» نتيجة سياق تاريخي غربي، تحديدًا بعد أن احتل الأوروبيون القارةَ الأميركية، واكتشافهم «تفَوُّقهم الثقافي» على الثقافة الهندية المحلية. وبعد تطور تجارة العبيد، وبروز الثقافة الأفريقية في المجتمع

---

(11) محمد الجوهري، **الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 27-55.

(12) بيان مؤتمر منظمة اليونسكو- نيومكسيكو بين 26 تموز/يوليو و6 آب/أغسطس 1982، انظر الرابط على موقع المنظمة:

<http://portal.unesco.org/culture/en/files/35197/11919410061mexico_en.pdf/mexico_en.pdf>.

الأميركي، تعمّق معتقد التفوق الثقافي عند الأوروبيين الذين أصبحوا بحكم مُجريات التاريخ أميركيين. على هذا الأساس يمكن اعتبار مفهوم «المثاقفة» تعبيرًا منهجيًا عن الشعور الغربي بالمركزية والتفوق بعد الثورة الصناعية.

إن «المثاقفة» هي المقابل العربي الأكثر رواجًا لمصطلح Acculturation الإنكليزي الذي نشأ في حضن الأبحاث المعاصرة منذ عام 1880 على يدي جون ويسلي باول (J. W. Powel)، من خلال مساهمات المدرسة الانتشارية الأميركية (Ecole Diffusionniste) منذ مطلع القرن العشرين، خصوصًا مع جهد فرانتس بواس (F. Boas). أمّا مرحلة الثلاثينيات من القرن نفسه فشهدت بروز نضجٍ نظري في شأن ظاهرة تلاقي الثقافات عند الأنثروبولوجيين الأميركيين، ذلك أن مجلس البحث في العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأميركية قام بتكليف لجنة للبحث في وقائع «المثاقفة»، وفي عام 1936 أصدرت هذه اللجنة ما عرف بـ «مذكّرة لدراسة المثاقفة»، جاء فيها التعريف التالي: «المثاقفة هي مجموع الظواهر الناتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات»[13].

كان الإنكليز يستعملون بدلًا من «المثاقفة» مصطلح التبادل الثقافي (Cultural Exchange) في حين آثر الإسبان مصطلح التحول الثقافي (Transculturation)، بينما اختار الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات (Interpénétration des civilisations)، إلا أن مصطلح «المثاقفة» أصبح أكثر تداولًا وانتشارًا[14]. ويعتقد دوني كوش أن الأبحاث المهتمة بـ «المثاقفة» سمحت بتجاوز عدد من الأفكار المسبقة المتعلقة بخصائص الثقافة وتجديد مفهومها بشكل عميق. «المثاقفة ليست ظاهرة عرضية ذات آثار تخريبية، بل هي إحدى الصيغ العادية للتطور الثقافي لكل مجتمع»[15].

بينما يرى ميشال دوكستر (M. de Coster) أنها «مجموع التفاعلات

---

(13) كوش، ص 70.

(14) Roger Bastide, «Acculturation,» in: Encyclopaedia Universalis, 20 vols (Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968), vol. 1, p. 114.

(15) كوش، ص 74.

التـي تحـدث نتيجـة شـكل مـن أشـكال الاتصـال بيـن الثقافـات المختلفـة، كالتأثيـر والتأثـر والاسـتيراد، والحـوار والرفـض والتمثـل، وغيـر ذلـك؛ وهـو مـا يـؤدي إلـى ظهور عناصـر جديـدة فـي طريقـة التفكيـر، وأسـلوب معالجـة القضايـا، وتحليـل الإشـكاليات، وهـذا يعنـي أن التركيبـة الثقافيـة والمفاهيميـة لا يمكـن أن تبقـى أو تعـود بحـال مـن الأحـوال إلـى مـا كانـت عليـه قبـل هـذه العمليـة»[16].

أخـذ مفهـوم «المثاقفـة» فـي الحـوارات الفكريـة العربيـة بعـدًا إيجابيًـا قريبًـا مـن معنـى التفاعـل المتبـادل بيـن طرفيـن أو أكثـر، واعتقـد بعـض الباحثيـن أن مصطلحـي التبـادل الثقافـي والحـوار الثقافي ينتميـان إلى حقل المثاقفـة، إلا أن إدوارد سـعيد، عبـر كتبـه **الاستشـراق** (1978) و**الثقافـة والإمبرياليـة** (1993) و**تغطيـة الإسـلام** (1981)، اعتبـر «المثاقفـة» عمليـة قهـر يُمارسـها الغـرب علـى الشـعوب المغلوبـة. ودعَّـم عـز الديـن المناصـرة فـي كتابـه **المثاقفـة والنقـد المقـارن** رؤيـة إدوارد سـعيد هـذه، حيـن اعتبـر «المثاقفـة» تجسـيدًا للجانـب الثقافـي فـي عمليـة السـيطرة التـي يمارسـها الغـرب علـى الشـعوب المسـتضعفة. يقـول المناصـرة: «ظـل الغـرب فـي كل هـذه المراحـل يتثاقـف مـع الشـرق مثاقفـة اسـتلابية، مـع تنـوّع أشـكال هـذه المثاقفـة، لكـنّ المفهـوم الأوروبـي للمثاقفـة ظـل اسـتعلائيًا..»[17]. وفـي سـياق هـذا الموقـف يمكـن فهـم أطروحـة فرانسـيس فوكويامـا، عندمـا رأى أن الثقافـة الغربيـة ليسـت متفوِّقـة علـى سـائر الثقافـات البشـرية الأخـرى فحسـب، بـل هـي تعبيـر عـن غايـة التاريـخ البشـري ونهايتـه أيضًـا.

فـي رأي توفيقـي، اقتـرح صـلاح السـروي توسـيع آليـات المنهـج العلمـي وصـولًا إلـى رؤيـة أشـمل لحركـة الفعـل الثقافـي، وأن يُركّـزَ العمـل «علـى دراسـة عناصـر ومكوّنـات الثقافـة الوطنيـة، والهويـة الوطنيـة، وآليـات حركـة كل منهمـا، ومـن ثـم دراسـة مفاهيـم المثاقفـة، وآليـات التفاعـل الثقافـي، بأشـكالها الطوعيـة والقسـرية»[18]. وبالفعـل هنـاك مـن المؤرخيـن مـن يميـز نوعيـن مـن «المثاقفـة»:

---

(16) Michel de Coster, « L'acculturation, » Diogène, no. 73 (Janvier-Mars 1971), pp. 28 et suite.

(17) عز الدين المناصرة، **المثاقفة والنقد المقارن: منظور إشكالي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص 17.

(18) صلاح السروى، «المثاقفة وسؤال الهوية - مساهمة فى نظرية الأدب المقارن،» موقع الحوار المتمدن، 2009/10/1،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=186442>.

- **المثاقفة التلقائية:** وتندرج في إطار الاتصالات السلمية بين الشعوب، كما هو الشأن في كندا وشمال الولايات المتحدة الأميركية.

- **المثاقفة المفروضة:** حَدَثَتْ مثلًا عبر سيطرة الأوروبيين على الهنود بصفة مباشرة وبالقوة، بعد إبادتهم، غداة الاكتشافات الجغرافية الكبرى، ثم هضم الحقوق الاقتصادية والسياسية والدينية لمن بقي منهم، أو ما نراه اليوم في فلسطين، حيث يجري اغتصاب الحقوق الإنسانية والجغرافية والثقافية لشعب بأكمله. وعادة ما تعبُر المجتمعات الضعيفة من مثاقفة تلقائية إلى مثاقفة مفروضة، لكننا قد نجد حالات معاكسة يتم العبور فيها من مثاقفة مفروضة إلى مثاقفة تلقائية(19).

بالنظر إلى أصول مصطلح «المثاقفة» ونشأته، نجده الأجدر بتوصيف علاقة ثقافية بين طرف غالب وآخرَ مغلوب، وما يجري بينهما من أشكال القهر والتبعية، مع تحفّظنا الشديد على إدراج «المثاقفة» ضمن حقلي «التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي»، لأن فلسفة الحوار تشترط الاعتراف والاحترام والندّية والتوازي، وتستبعدان في المقابل، أي نظرة فوقية واستعلائية، أو بالأحرى استلابية لأي طرفٍ من الأطراف.

بناء عليه، يقترب مصطلح «المثاقفة» من مصطلحي «الهيمنة الثقافية» و«الغزو الثقافي» اللذين يُستخدمان للدلالة على سلوكيات وسياسات تفيد القهر. وإذا كان مصطلح «الهيمنة» في العلوم السياسية قد ارتبط بمصطلح آخر هو «السلطة»، فإن الباحثين في مجال الدراسات الثقافية اختلفوا في مصطلح «الغزو الثقافي»، وهو ما ناقشه عبد الله أبو هيف في مقالته «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة» قائلًا: «لا يزال أمر الغزو الثقافي محيرًا لدى الكثيرين، إذ لا ترى فئة من الناس أنه غزو، فتختار له تسميات أخرى، وتُهوّن فئة أخرى من شأنه، على أن الحديث عنه وعن مخاطره ألعوبة

---

(19) Nathan Wachtel, «L'acculturation,» dans : Jacques Le Goff et Pierre Nora, Dir., Faire de l'histoire, avec la participation de trente trois specialistes, 3 tomes (Paris : Gallimard, 1974), Tome I : Nouveaux problèmes, pp. 180-182.

أو وهم»[20]. ويوضّح أبو هيف مستحضرًا مصطلح «المثاقفة»: «إن فئة ثالثة تدعو له سبيلًا للمثاقفة، وهؤلاء يهوّنون أيضًا من أمر المثاقفة، فلا يجدون فيها تأثير ثقافة غازية قاهرة في ثقافة مغزوة مقهورة، وإنما يعدّون المثاقفة تلاقحًا معرفيًا وحضاريًا يعزز التواصل بين الإنسانية ويغنيها (...). إن ابن خلدون كان يعني الغزو الثقافي في قوله الواضح: 'إنما تبدأ الأمم بالهزيمة من داخلها عندما تشرع في تقليد عدوّها'»[21].

3- مفهوم «التداخل الثقافي»

إذا كانت «الهيمنة الثقافية» قريبة من «الغزو الثقافي» وكلاهما يتحرك في مجال «المثاقفة»، فإن كثيرين لا يرون فرقًا ذا بال بين «التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي» القريبَين بدورهما من دائرة مفهوم «التداخل الثقافي». واخترنا مفهوم «التداخل الثقافي» ليكون مرتكزنا المفهومي في هذا الكتاب، لسببين: **الأول** أن لفظة «تداخل» واضحة الدلالة، وتعني التشابك والتفاعل والانتقال بالتشارك. **والثاني** لأن التحولات التاريخية والثقافية التي نحن بصددها لا تحتمل عبء مصطلح غير دقيق، فالذي حدث بين الثقافتين العربية والفارسية، منذ تحقُّق اتصالهما، يستجيب بشكل كبير لمفهوم «التداخل الثقافي» الذي يستبعد كل سلبية أو قهرية قد تفيد الهيمنة أو الإقصاء.

في هذا الصدد، أكد محمد عابد الجابري أن التداخل الثقافي «مفهوم محايد، لا يحمل أي بطانة أيديولوجية، لأنه يُعبّر، من دون انحياز، ومن دون الانخراط في أي صراع مهما كان، عن واقع تاريخي جرى رصده كما هو من دون تمويه ولا تنويه، ذلك أنه كان هناك دومًا، على مر العصور، نوع من الاتصال والتداخل بين الثقافات الموجودة في عصر معين أو المترابطة بفعل الزمن، وكان هذا التداخل يحدث ببطء في الغالب؛ وغالبًا ما كان لا يتعدى مستوى الخلط والمزج، ونادرًا ما أدى إلى اندماج كلي أو إلى مركّب جديد. كان هذا التداخل يجري من دون تخطيط مسبق عبر الأسفار والتجارة

(20) عبد الله أبو هيف، «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به،» **مجلة النبأ**، العدد 63 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2001).

(21) أبو هيف، «الغزو الثقافي».

والحروب التي لم تكن تكتسي طابع الغزو الثقافي...»[22]. ثم يستحضر الجابري نموذج التداخل العربي الفارسي موضحًا: «... كما لاحظ ابن خلدون بحق، فإذا كان الظاهر هو أن المغلوب يقتدي بالغالب، فقد يحدث العكس كما حصل بين العرب والفرس. لقد تغلّب العرب زمن الفتوحات على الفرس عسكريًا وسياسيًا، لكن الفرس لم يقلّدوا العرب حضاريًا، بل العكس هو الذي حصل، أي إن الغالب هو الذي قلّد المغلوب. وعندما تنبّه العرب إلى ذلك وصار المغلوب ينتفض ويحاول استرجاع السيادة السياسية عن طريق 'الثقافة' (الحركة الشعوبية وحرب 'الكتب'... إلخ)، برز عنصر ثالث هو الثقافة اليونانية التي انفردت بحقلين ثقافيين مهمين: العلم والفلسفة، فحصل نوع من التداخل الثقافي، غني وقوي، بين ثلاثة أطراف: العرب والفرس والسريان (حاملي الثقافة اليونانية)»[23].

عادة يقتضي المنهج المتّبع لدراسة «التداخل الثقافي» ومظاهره المتنوّعة الاعتماد على التاريخ بكل تجلياته السياسية والفكرية والاجتماعية وغيرها، لأنه الكفيل بتأمين أرضية صلبة لأي دراسة في مجال العلوم الإنسانية، كما يستطيع التاريخ إرشاد الباحث إلى الأجواء الحضارية وخصوصياتها المختلفة. وفي تاريخ العلاقات العربية - الفارسية تقدّم المصادر الكثير من الوقائع التي تؤكد قِدم الاتصال بين الجانبين على المستويات كلها التي يتطلّبها التبادل بين ثقافتين وشعبين متجاورين، ومن تلك الوقائع ما ذكره المؤرخ المسعودي في **مروج الذهب** عن حادثة هجوم الأحباش على جنوب الجزيرة العربية عن طريق البحر الأحمر قبل ظهور الإسلام، وتدخّل الفرس للدفاع عن العرب، بما أن أوَاصر المودة كانت تربطهم بقبيلة «حِمير» وهي من القبائل العربية الكبيرة[24].

من الروايات المعروفة في هذا الجانب أن الشاعر عدي بن زيد كان مترجمًا في البلاط الساساني، بينما عمل ابنه مترجمًا عند كسرى أبرويز الذي

---

(22) محمد عابد الجابري، «بين تداخل الثقافات... والعولمة الثقافية،» **الصحراء المغربية**، 12/1/2008. متوافر أيضًا على موقع الجابري: <http://www.aljabriabed.net/culture3.htm>.

(23) الجابري، «بين تداخل الثقافات».

(24) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال حسن مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، بيروت، 2011)، ج 2، ص 64-65.

كان متعلقًا بالشعر العربي، فترددت ألفاظ فارسية[25] كثيرة في شعرهما، كما ترددت في أشعار طرفة بن العبد والأعشى بن قيس الذي أنشد في أحد المجالس قائلًا:

لَنا جُلَّسانٌ عِندَها وبَنَفْسَجٌ ... وسِيسِنْبَرٌ والمَرْزَجُوشُ مُنَمْنَما

وآسٌ وخِيرِي ومَرْوٌ وسَوْسَنٌ ... إذَا كَان هنْزَمْنٌ وَرُحْتُ مُخَشَّما

وشاهَسْفَرِمْ والياسَمينُ ونَرجِسٌ ... يُصَبِّحُنا في كُلِّ دَجْنٍ تَغَيما[26]

شرح صاحب **لسان العرب** هذه الأبيات، فذكر أن أصل «جُلَّسانٌ» في الفارسية القديمة هو «كلشان» ويقال لنثار الورد، وأطلق العرب «جُلَّسانٌ» على قبة يُنثر عليها الورد والريحان. وبحسب المصدر ذاته «بنفسج» هي معربة «بنفشه»، و«سيسَنْبر» معربة «سيسنمر»، و«مرزجوش» معربة «مرزن گوشَ»، و«شاهسفرم» معربة «شاه سبرغم» و«ياسمين» معربة «ياسمن»[27]. وكلها أسماء لأزهار وورود استأنس العرب والفرس بها في مجالسهم. وعندما جاء الإسلام تعاون كثيرون من الفرس مع المسلمين للقضاء على النظام الكسروي[28]، فسهّل هذا وصول دعوة الإسلام إلى أقاصي شرق بلاد فارس.

في العقد الثاني الهجري وصل الإسلام إلى خراسان وما وراء النهر، وبعد قرنين من الفتح الإسلامي نال الفرس استقلالًا سياسيًا عن مركز الخلافة مع التزامهم الإسلام وخدمته، وهذا ما يؤكد وجود قدر كبير من المرونة والتسامح عند دخول الإسلام إلى بلاد فارس. ومما يثبت هذا أيضًا أن الفاتحين لم يعملوا على استئصال الديانة الزرادشتية ولم يجبروا أصحابها

---

(25) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، 13 ج في 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 1، ص 472–473.

(26) أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى الكبير**، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، 2 ج (الدوحة: وزارة الثقافة القطرية، 2010)، ج 2، ص 171–172.

(27) جمال الدين أبو الفضل محمد بن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم، 18 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 6، ص 48.

(28) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 519.

قط على ترك دينهم[29]، وظلت أسر كبيرة منهم على دينها حتى القرن الرابع الهجري، ولا تزال جماعة منهم باقية على دينها حتى اليوم، واعتنق كثيرون من الزرادشتيين دين الإسلام حين وجدوا فيه ملاذًا آمنًا من ظلم الملوك وقهرهم. ويشهد التاريخ والواقع أيضًا على أن «التداخل الثقافي» بين الطرفين لم يُلغِ مقوّمات بلاد فارس ولا ملامحها الثقافية الخاصة بها، وأهمها اللغة الفارسية التي لا تزال حية إلى اليوم، على الرغم من أن علماء الفرس بذلوا جهدًا كبيرًا في تعلّم اللغة العربية وخدمتها على المستويات كلها التركيبية والجمالية، بل وُلِدت اللغة الفارسية الجديدة في حضن الثقافة العربية الإسلامية، واستثمرت خصائصها شكلًا ومضمونًا، إلى أن عبّرت عن ذاتها ثقافيًا وجعلت لنفسها حلّة أدبية وفنية متميزة. وعاشت اللغتان الفارسية والعربية جنبًا إلى جنب قرونًا تتقاسمان الكسب العلمي للشعوب المسلمة من دون صعوبات أو موانع، إذ كانت اللغتان جسدَيْن بروح واحدة.

يصف الجاحظ فصاحة أحد القُصّاص، وهو موسى بن سيار الأسواري: «كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه والفُرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين»[30].

ضمت الدولة العباسية داخل حدودها الممتدة بين الصين وأواسط الهند شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا، ومن المحيط الهندي والقرن الأفريقي جنوبًا إلى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالًا، شعوبًا متباينة في الجنس واللغة والثقافة، غير أنها لم تكد تدخل في نطاق الثقافة العربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربي امتزاجًا قويًا، فإذا بنا إزاء حضارة تتألف من أجناس وعناصر مختلفة، الأمر الذي جعل الأرضية الاجتماعية والسياسية ناضجة ومستعدة لتطوير كل أشكال التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية.

---

(29) اشبولر برتولد، **تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامى**، ترجمه جواد فلاطورى، چاپ 1 (تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 2000)، ص 328.

(30) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البيان والتبيين**، حققه فوزي عطوي، 3 ج في 1 مج (بيروت: دار صعب، 1968)، ج 3، ص 234.

لا شك في أن مهمة رصد جميع حقول التداخل الثقافي بين العرب والفرس ومراحل نموّها في العصرين الأموي والعباسي صعبة ومعقدة للغاية، لاتساع هذا الامتداد التاريخي، إضافة إلى تَشعُّبه ووفرة معطياته الثقافية والاجتماعية. وبغضّ النظر عن الآراء والتفسيرات التي تناولت هذا المقطع الحاسم من تاريخ تبلور اللقاء العربي - الفارسي، فإن آثار التداخل بين العنصرين في هذه المرحلة بارزة للغاية، إذ وجدت نخبة المجتمع الفارسي في الإسلام الأفق الملائم للإبداع بعد أن أخرجها من جمود الاستبداد السياسي والاجتماعي، فأتاح لها مجالًا واسعًا للعطاء، فأقبل أفرادها على تعلّم العربية، واتخذوها وسيلة للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، بحيث لا نكاد نتقدم نحو العصر العباسي حتى يصبح معظم جمهور العلماء والكتّاب والشعراء من الفرس الذين ظهرت علامات نبوغهم في جميع فنون المعرفة، من فقه وأصول وحديث وتاريخ وطب ورياضيات وفلسفة وفلك، وغير ذلك.

من تلك الأسماء التي عمّقَت صيْرورة التداخل الثقافي بين الطرفين، العربي والفارسي، نذكر: عبد الله بن المقفع وسيبويه والصاحب بن عبّاد وابن مسكويه وأبو حيّان التوحيدي وأبو علي ابن سينا وفخر الدين الرازي والإمام أبو حنيفة وجار الله الزمخشري وابن جرير الطبري وبشّار بن بُرد وأبو الفرج الأصفهاني وعمر الخيام والسهروردي وأبو حامد الغزالي وفريد الدين العطّار وجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وابن بطّوطة. وقدّم كل واحد من هؤلاء مساهمة ثقافية تداخلية، تحمل بصمة شخصيته وبيئته الجغرافية والاجتماعية والزمنية، الأمر الذي ضَمِن الاستمرار والحيوية لصيرورة التداخل.

من الناحية الإدارية والاجتماعية، اقتبس العرب كثيرًا من أساليب الفرس في تنظيم الحكم والآداب السلطانية، وتأثيث الفضاء الاجتماعي اليومي، في المطعم والملبس، ومجالس الأنس والترفيه، والطرب والغناء، وبناء المنازل والقصور، وتنظيم شؤون الخدم. وأدى التقارب النفسي والاجتماعي بين الشعبين إلى تعلّم كثيرين من أبناء العرب اللغةَ الفارسية، حتى شاعت هذه اللغة في الحياة اليومية لبغداد والكوفة والبصرة. وممن اشتهر بإتقانه الفارسية، نذكر العالِم اللغوي الكبير الأصمعي. لذلك وجدت ألفاظ فارسية

كثيرة طريقها بسهولة إلى المعجم العربي، خصوصًا ما اتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس، وكثيرًا ما كانت اللفظة الفارسية تُعرَّب كي تتفق واللسان العربي، فكانت العربية الوعاء الملائم القادر على احتواء نتائج ذلك التداخل، وتوظيفها في متطلبات البناء الحضاري، صرفيًا ومعجميًا ودلاليًا.

مضى المترجمون يمارسون نشاطهم في مراكز عدة، وكانت الترجمة قائمة بصورة رئيسة في الأديار والكنائس التي نشأت فيها بعض الثقافات اليونانية، وأشهر هذه المراكز: الإسكندرية وجنديسابور وحرّان ونصيبين والرها. وأول مشروع أُطلق في مجال الترجمة كان بمبادرة من المنصور العباسي. وبعد وفاته نشطت الترجمة في عصر هارون الرشيد نشاطًا واسعًا، وساهمت في ذلك «دار الحكمة»، وجهدُ فريق كبير من المترجمين اهتموا بترجمة التراث الفارسي، ذكر منهم ابن النديم في **الفهرست**: هشام بن قاسم وموسى بن عيسى الكروي ومحمّد بن الجهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مردانشاه[31] والفضل بن نوبخت الذي ركّز على ترجمة كتب الفلك[32] وسهل بن هارون الدستميساني الذي عمل مترجمًا في بلاط المأمون[33].

ساهمت أعمال العلماء والفلاسفة والأدباء العرب والفرس في إنضاج المسار التداخلي الثقافي العربي - الفارسي، وإعطائه أبعادًا إنسانية وعالمية تعدُّدية منفتحة على الأقليات الدينية والثقافية، والشعوب والحضارات الأخرى كلها.

وفَّر هذا الانفتاح الحضاري للأوروبيين مقدمات أساسية أخرجتهم من ظلمات القرون الوسطى، إذ استطاعت الكنيسة استثمار الانتصارات الأوروبية المسيحية في الأندلس لمصلحة مشروعها الحضاري الناهض، ولم تجد مانعًا من حضّ رهبانها وأتباعها على تعلّم العربية والترجمة منها إلى اللاتينية، واستقطاب العلماء المسلمين، والاستفادة من خدمات المترجمين

---

(31) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **كتاب الفهرست** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006)، ج 7، ص 305.

(32) ابن النديم، ص 333.

(33) ابن النديم، ج 3، ص 133.

اليهود الذين عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية، فكانت كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد وجابر بن حيّان وغيرهم تمثّل الموضوعات الأساسية لجهد روّاد النهضة الإنسانية، أولئك الذين اكتشفوا حقيقة الكسب التداخلي العربي الفارسي، فاستفادوا إلى أقصى الحدود من منافعه المادية والمعنوية.

لم ينجح المسار التداخلي في نقل الثقافتين العربية والفارسية إلى طور الحضارة فحسب، بل كان له الفضل الكبير أيضًا في إخراج الحضارة الإنسانية من مرحلة إلى أخرى، إذ نستطيع اليوم وبكل ثقة تأكيد دور الحضارة العربية والإسلامية في ما نراه من إنجازات حضارية عالمية.

الفصل الأول

التداخل الثقافي: مقدمة نظرية وتاريخية

أولًا: تداخل الثقافات: التاريخ والإنسان

1- هل الثقافة مُعطى تاريخي أم حاجة إنسانية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب أولًا الوقوف عند علاقة التاريخ بالثقافة، وربما نُعمِّق التأمل في المسألة بقلب الشق الأول من السؤال: هل التاريخ معطى ثقافي؟

أفاضَ النظرُ في التاريخ مداداَ كثير من الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع، فالتاريخ ليس وعاءً للحوادث فحسب، بل هو أيضًا تجسيد للهوية الإنسانية وطموحاتها ومخاوفها، وهو بذلك من الطرائق الميسّرة لمعرفة حقيقة الإنسان وحقيقة علاقته بالكون. وفي هذه النقطة بالذات تبرز مسألة «الثقافة» ودورها وأهميتها وطبيعة تلبّسها التاريخ. يحاول عبد الله العروي توضيح هذا الاتصال بقوله: «... إن التاريخ لا ينفصل عن الإنسان وبخاصة الإنسان المتخصص الذي نُسمّيه بالمؤرخ، في هذا السياق لا يمكن تقديم التاريخ على المؤرخ، فهما متلازمان، ولذلك نتكلم عن عهد لاتاريخي أو قبل تاريخي، عن عهد لم يكن فيه لا مؤرخ ولا تاريخ، لو لم تكن هذه الفكرة بديهية بالنسبة لنا لما تصوّرنا أصلًا بدايةً للتاريخ»[1]. بناء على هذه المقدمة يشرح العروي: «... المنطق هو أن التاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره. الذكر يروي قصة الكون بلسان البشر (...) في الوقت نفسه تاريخ الكون لا يمكن أن يُحفَظ ويُروى إلا عن طريق البشر».

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 34.

يبدو التاريخ معطى ثقافيًا بامتياز وفق هذا التصور، إذ تقف وراء آليات الذكر والرواية إرادة إنسانية مترقية يولّدها الإدراك، وتَحكُمها الغاية، تنتقل الوقائع من عدم الإهمال إلى وجود الذكر، بمعنى آخر نحررها من سطوة الزمن وقهره، ثم نمنحها الاستقلال وقوة الانفصال عن الصيرورة الأبدية. فهل يكتسب التاريخ ثقافيته عند هذا الانتقال؟ وهل يستحيل التاريخ خَلقًا ثقافيًا مع هذا التحويل؟

يقول العروي: «... الحوادث لا تذكر إلا إذا كانت تجارب وعبرًا، بمعنى أن المؤرخ لا يسجل من الأحداث إلا ما كان له مغزى»[2]، أي إذا كان إخراج الحادث من طبيعته الزمنية الأولية إلى حالة يكتسب فيها وجودًا ثقافيًا يسمى «التاريخ»، فإن تدخّل المؤرخ في هذا الإخراج يُكسِب الحادث وجودًا ثالثًا، يستمد خصائصه وعناصره من ذات المؤرخ، لأنه هو من «يختار المادة الأولية، ثم يُكسبها مفهومها التاريخي. والمؤرخ في الحالين هو محور الموضوع، وبهذا المعنى قال كروجيه: «إن التاريخ كله تاريخ معاصر»، يريد بذلك أن التاريخ يتكون في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وبضوء مشاكله، وإن العمل الرئيس للمؤرخ لن يكون التسجيل بل التقدير»[3].

يباشر المؤرخ الوقائع بأدواته ومناهجه، ويرتبها بحسب تصوره وأولوياته الذهنية؛ فنتحصل في النهاية على «تاريخٍ» مادتُه الحدث وحاملُه هو الذات الإنسانية، صورته الحادث، وروحه موقف هو موقف المؤرخ من الحادث. في هذا المستوى تتركز الماهية الثقافية للتاريخ، وتجد الوقائع المؤرخة نفسها على مسافة بعيدة من أصلها الأولي الزمني. فهل يمكننا أن نعتبر التاريخ إذًا معطى ثقافيًا خالصًا أم أنه دون ذلك، أم أن التاريخ الثقافي بدوره ينقسم إلى تواريخ أخرى، بحسب مراحله وأهدافه وتوجهات صُنّاعه؟

أسئلة وجيهة لكنها ستعود بنا إلى الشق الثاني من سؤال هذا المحور، أي: هل الثقافة معطى تاريخي؟

---

(2) العروي، ص 36.

(3) عبد العزيز الدوري، **أوراق في التاريخ والحضارة**، 4 ج، ط 2، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 8-9-10-11 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ج 1: **أوراق في علم التأريخ**، ص 108.

إن الكينونة الإنسانية الحاضرة في الثقافة والتاريخ معًا تجعلنا نتأمل بعمق الوجه الآخر للعلاقة القائمة بينهما، فننظر في تاريخية الثقافة وعلاقتها بالحادث والزمن.

يعتقد علي شريعتي أن «التاريخ هو حركة دائمة باتجاه المستقبل، وهو عمر الإنسان الذي طوى سِني حياته وتشكلت شخصيته من حين ولادته حتى الآن، فحركة الإنسان خلال مسيرته الطويلة هي التاريخ، إذ إن هذا الإنسان عاش وقدم ووصل إلى ما هو الآن عليه، فالإنسان وجود تشكلت ماهيته خلال التاريخ، لذا فالتاريخ هو صيرورة الإنسان...»[4].

إن ما يميز الثقافة ويمدها بوجودها الفارق هو أنها نتيجة مباشرة للكسب الإنساني، ونتيجة الجهد والعمل والرغبة في تجنب مفاجآت الطبيعة وآلامها، وبحثٌ في أسرارها.

تمثّل الثقافة «الرابط بين القدرة الجِبِلِّية لدى الأفراد على الصيرورة والحالة الفعلية التي يصيرون إليها، فردًا فردًا، فأَن أُصبح إنسانًا يعني أن أُصبح فردًا. ونحن نصبح أفرادًا متميزين بتوجيه من الأنماط الثقافية، وهي أنظمة من المعاني وجدت تاريخيًا، ومن خلالها نعطي الشكل والنظام والهدف والتوجه لحياتنا»[5]. لذلك نعتبر الثقافة الطريق المثلى لتحقيق فردية الإنسان وتجسيد شخصيته وحقيقته.

يقول توماس إليوت: «من الممكن وصف الثقافة ببساطة بأنها ما يجعل الحياة جديرة بالعيش»[6]. ويرى كارل ماركس أن الثقافة تنشأ من الفاعلية الإنتاجية المادية للإنسان، وبهذا المعنى تصبح الثقافة فاعلية تاريخية[7]، لكن مالك بن نبي يربط بقوة بين القوة الإنتاجية الإنسانية والحافز المعنوي،

---

(4) علي شريعتي، **تاريخ الحضارة**، ترجمة حسين نصري، مراجعة حسين علي شعيب، 2 ج في 1 مج (بيروت: دار الأمير، 2006)، ص 143.

(5) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 163.

(6) T. S. Eliot, Notes Towards the Definition of Culture (London: Faber and Faber, 1948), p. 27.

(7) انظر: هارلمبس وهولبورن، **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**، ترجمة حاتم حميد محسن، علم واجتماع (دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر، 2010).

فيقول: «الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع من العوامل النفسية الذي يعدّ ناتجًا عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني»[8].

الثقافة كسب إنساني. بهذا المعنى لا يمكن فصلها عن الزمن أو التشكيك في ماهيتها التاريخية، كما لا يمكن تجريد التاريخ من هويته الثقافية، فالعلاقة إذًا بين التاريخ والثقافة متداخلة ومتمازجة، هي حالة من الانصهار أو الحياة التبادلية، إذ لا ثقافةَ خارج التاريخ كما لا تاريخَ خارج الثقافة. ولا يمكن فهم هذه العلاقة بمزيد من الوضوح من دون استحضار الفاعل الأول والحاسم فيها، وهو الإنسان. وهنا يُطرح السؤال بإلحاح: هل الثقافة حاجة إنسانية؟

يلخص تاريخ الثقافة الإنسانية تلك الدوافع الكامنة في التكوين البشري، وهي التي تجعل وجوده رهين الثقافة، إنتاجًا وممارسة. يرى ريموند وليامز أن الثقافة «تشير إلى سجال متشابك ومعقّد بشأن العلاقات التي تربط بين التطور الإنساني العام وطريقة حياة محددة، وبين كليهما من جهة أولى، وأعمال وممارسة الفن والذكاء من جهة أخرى»[9].

إن الثقافة لا تدل على حيوية الإنسان وتفاعله مع الكون بقدر ما تدل على أشد تفاصيل وجوده تعقيدًا، ومن ثم تُعبّر كل أنماط حياة الإنسان عن حظه من الممارسة الثقافية. لذلك يرى جون فرو أن الفعل الثقافي هو «مجال كامل من الممارسات والتمثيلات التي يبنى من خلالها واقع جماعة اجتماعية ويحافظ عليه»[10]، أي إن تأثيراتنا الثقافية تؤدي دورين أساسيين: البناء وضمان الاستمرار، تعبيران عميقان عن مفهوم الوجود الإنساني. البناء يلخص كل أشكال الجهد البشري الموجّه والرشيد، وضمان الاستمرار يوفر لذلك الجهد قيمته ومعناه، إذ لا معنى للبناء مع

---

(8) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط 6، مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 26.

(9) Raymond Williams, Keywords: A Vocabulary of Culture and Society (London: Fontana, 1976), p. 81.

(10) John Frow, Cultural Studies and Cultural Value (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), p. 199.

مصير الانقطاع والفناء. حاجة الإنسان إذًا إلى الثقافة لا تقل أهمية عن حاجته إلى باقي الضروريات.

اعتمد برونيسلاف مالينوفسكي (1884–1942) (B. K. Malinowski) على الملاحظة المباشرة في دراسته «المجتمعات البدائية»، إذ وظّف هذا المنهج في دراسته الوظائف التي تضطلع بها الأسطورة في الحياة اليومية (للبدائي)، من خلال معايشته السكان الأصليين في جزر «التروبرياند» الواقعة في الشمال الشرقي من غينيا الجديدة؛ إذ أتقن لغتهم، وشاركهم طقوسهم، وصاحبهم في رحلاتهم. وأصدر أبحاثًا عدة تتعلّق بسكان هذه الجزر، منها «أخلاق وعادات الميلانيزيين»[11]. وبرهن مالينوفسكي في النهاية أن حكايات الأهالي لا يمكن فصلها عن السياق الاجتماعي والثقافي للحياة القبلية؛ فالأسطورة في اعتقاده ليست محاولة لتفسير العالم على نحو بدائي، إنها وسيلة أساس لضمان استمرار الثقافة، وتمتين العلاقة بالجذور التاريخية.

في هذا السياق يمكن قراءة نظرية مالينوفسكي «الحاجات» لفهم الطبيعة الوظيفية للثقافات، فهو «يرى أن من شأن العناصر المكوّنة لثقافة ما تلبية الحاجات الأساسية للإنسان، ويقترض نموذجه من علوم الطبيعة، ويذكّر بأن البشر يمثلون نوعًا حيوانيًا، لأن الإنسان يحيا عددًا من الحاجات الفيزيولوجية (الغذاء، التناسل، الحماية...) التي تفرض مقتضيات أساسية، والثقافة هي تمام الاستجابة الوظيفية لتلك المقتضيات الطبيعية»[12].

لن نستطيع تجاهل حاجاتنا الثقافية، وتعبيراتنا الثقافية كلها ليست في الحقيقة سوى إثباتٍ لذواتنا، لذلك اعتبر الأنثروبولوجيون الاستجابة الإنسانية للحاجات الثقافية معيارًا حاسمًا في مناهجهم؛ الأمر الذي يجعل الثقافة ضرورة مصيرية للحياة البشرية.

---

(11) Madeleine Grawitz, Lexique des sciences sociales, 8e éd. (Paris: Dalloz, 2004), p. 287.

(12) دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 41.

2- التداخل الثقافي وتحدي البناء الحضاري

توفر آليات التداخل الثقافي للمجتمعات البشرية مجالًا مرنًا لتبادل المحصولات المعنوية والمكاسب والخبرات المادية، وبالتالي للاستفادة القصوى من فوائد تعددية النسيج الثقافي. يقول عبد الغني عماد: «في هذا النسيج تداخل وتساند، فليس هناك استقلال لعناصر أو سمات ثقافية داخل المجتمع، وقد يكون هذا التداخل والتساند وظيفيًا كما يقول الوظيفيون، وقد يكون نوعًا من التكامل البنيوي كما يقول البنيويون، وما يراه سَمْنر (Sumner) من أن العادات الاجتماعية أو الطرق الشعبية تتعرض لضغوط كي تتكامل وتتناسق، وهو عمل يستغرق وقتًا»[13].

يستمد التداخل الثقافي قوته وصيرورته من حقيقة ارتباط الثقافة بالإنسان ورغباته ومخاوفه، وهو استمداد طبَعَ حركة التداخل بالحيوية والتحول والاستمرار. وعلى الرغم من أهمية التداخل الثقافي فإنه لم يلق ما يستحقه من اهتمام في مباحث نظرية الثقافة وتعريفاتها التي تتلخص عمومًا في اتجاهين: **أحدهما** يُعرِّف الثقافة من زاوية إنتاجها، **والثاني** يعرّفها من جهة النمط الكلّي للمجتمع، في حين أُغفلت آثار عمل التداخل الثقافي، خصوصًا في تفاصيلها وعناصر اشتغالها. ولأن التداخل لا يحدث إلا بين ثقافتين وأكثر، فإن مفهوم «الآخر» مركزي في هذا المضمار، فالذات مُلزَمة بتوليد تصوّر إيجابي تجاه «الآخر» كي تستجيب لمؤثراته، كما أن «الآخر» مطالَب بالتفاعل وفق هذا الشرط.

إن «الأنا لا تكتمل معرفتها بنفسها إلا في علاقتها بآخر، وإن كل وعي بالذاتية هو وعي بالغيرية بأكثر من وجه. لكن علاقة الذات بالآخر تختلف من وضع إلى وضع غيره، سواء في أحوال الذوات الفردية أو الثقافات الجماعية، والأمر في النهاية يتوقف على صورة 'الآخر' في وعي هذه 'الأنا'. سواء في تعددها أو أحاديتها، واعتمادًا على نوع العلاقة بهذا الآخر، وتقبّلها ما بين علاقات التفاعل أو الحوار من ناحية، أو علاقات العداء والصراع من ناحية ثانية»[14].

---

(13) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات- من الحداثة إلى العولمة**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 109.

(14) جابر أحمد عصفور، **نحو ثقافة مغايرة** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 34-35.

على هذا الأساس يبقى تصوّر «الآخر» شرطًا أساسًا في أي عملية تداخل ثقافي، ومقدّمة حاسمة في أي تفاعل بين ثقافتين في مجتمع واحد أو في مجتمعين مختلفين. ويتحدّث عالِم الاجتماع الإنكليزي تالكوت بارسونز في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** (The Structure of Social Action) عن «أنساق الفعل» التي تفرزها العلاقات القائمة بين الفاعلين في المجتمع، بحيث يركّز «نسق الفعل» على معايير وقيم، فإذا «دخل الفاعل في علاقات بباقي الفاعلين، وحصل من ذلك التفاعل على نوع من الإشباع، فذلك مدعاة لتكرار التفاعل. وسيصل الأمر بالفاعلين، بعد حين، إلى أن يتوقعوا استجابات معينة فيما بينهم، وبذلك ستتشكل بينهم قواعد ومعايير اجتماعية مع قيم متفق عليها، وتكون هذه القيم ضمانًا لاستمرار تلك الاستجابات»[15].

إذا تتبعنا جذور دينامية التداخل الثقافي بين طرفين أو أكثر فسنجدها في أعماق الذات الإنسانية، تحفّز الإنسان على الحركة والتفاعل وإنتاج «ثقافة مشتركة» هي محصول تفاعله مع الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تنشيط التوليد الثقافي، وتبادل الدلالات والأفكار والمعطيات المعنوية كلها. وكلما تحققت هذه الأهداف استمر العطاء والإبداع الإنساني، فيكتمل نضج «الثقافة المشتركة» عندما تنجح في تأسيس بناء حضاري منسجم.

يعتقد علي شريعتي أن هجرة الجماعات الإنسانية وتفاعلها هما من أهم أسباب نشوء الحضارات، ويوضّح هذه الفكرة قائلًا: «المهاجرون هم الذين يبنون الحضارة وليس سكّان المدينة الأصليون، لأن السكان الأصليين يكونون عادة في حالة استقرار وهدوء، والهدوء وعدم الحركة [...] أحد علامات الضعف، والضعيف لا يمكنه أن يبني حضارة، إذ إن من شروط بناء الحضارة القوة والحركة، والهجرة تكون مصحوبة دائمًا بتغيير العادات والأفكار والرؤى، وحينما يهاجر الإنسان فإنه يجلب معه تلك الثقافات والعادات التي يتمسك بها ويريد نشرها داخل المجتمع الجديد الذي حلَّ فيه»[16].

---

(15) نقلًا عن: عماد، ص 95.

(16) شريعتي، **تاريخ الحضارة**، ص 112.

يُعتبر جيمس كليفورد (J. Clifford) الباحث الأكثر تأكيدًا لصلة الثقافة بالحركة والتنقل، لأنه يرى وجوب النظر إليها كشيء في حالة حركة وانتقال باستمرار. يشرح بول هوبر هذا الرأي قائلًا: «المسافرون والسائحون والمهاجرون يتنقلون فيزيقيًا حول العالم حاملين ثقافاتهم، متداخلين مع ثقافات وشعوب أخرى، ينجبون ويتفاوضون ويعرِّفون بأنفسهم، كما أنهم يساعدون في تأكيد تَحوُّل الثقافات باستمرار إلى أشكال ثقافية جديدة»(17)، وعبْر هذه الحركة تؤسس الثقافة لعوالم جديدة، معنوية ومادية، منشؤها الإنسان وهدفها الآفاق الكونية الواسعة.

لذلك لا تعني الهجرة تغيير الأوضاع المعنوية فحسب، بل تعني أيضًا، وبدقة، ترك البداوة والأعرابية في اتجاه التحضر. يقول ابن خلدون: «قد بيّنا لك في ما سبق أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداوة»(18). ويوضِّح ابن خلدون هذا التلازم الدقيق بين التفاعل المعنوي والمادي من جهة، والتحضّر من جهة أخرى، في قوله: «أمّا اليمن والبحرين وعُمان والجزيرة، وإن ملكوا العرب، إلا أنهم تداولوا ملكه آلافًا من السنين في أمم كثيرة منهم، واختطّوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم، والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفّرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى الدولة»(19). ننتبه هنا إلى أن قوة الحضارة تتفوق على قوة الدولة، ذلك أن **الأولى** تَضعُف لكنها لا تَندثر، بينما **الثانية** معرضة للتفكك والاندثار. إن البناء الحضاري، وعلى الرغم من ضعفه، يستمر مع تماسك النسيج الثقافي المشترك بين أطراف عدة، وهذا يفسّر معنى «نضج المشترك الثقافي» المحفز الأهم في ولادة الحضارة والضامن الأساس لوجودها، ذلك

(17) بول هوبر، **نحو فهم للعولمة الثقافية**، ترجمة طلعت الشايب، المشروع القومي للترجمة؛ 1811 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 61.

(18) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق حجر عاصي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ص 235.

(19) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، ج 2، ص 751.

أن لحظة استواء وكمال المشتركات الثقافية هي بالذات بداية تشكُّل الصور الحضارية المادية والمعنوية في مجتمع ما، وهذه اللحظة هي أقوى من الدولة والعصبية، بل هذه الأخيرة جزء منها، وربما قال المؤرخ المدرسي عكس ذلك.

إن التداخل الثقافي ينقل تعابيرنا وأعمالنا الإنسانية إلى مستوى الإبداع والاستمرار، ويحفظ للأجيال التالية من بني البشر - بغضّ النظر عن أديانهم وأعراقهم وألوانهم - ثمار الجهد الذي بذله الأجداد، وهو ما يمكن أن نفهمه من قول المولى عزّ وجل: ﴿... **وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ [20]. ويكشف التداخل الثقافي أصالة مبادئ التواصل والتلاقح والتكامل بين الثقافات، في مقابل الصدام والتثاقف (Acculturation) والإبادة والغزو والإلغاء.

عبّر الخبير في القيادة والإبداع المهني داربي تشيكيتس (D. Checketts) عن مزايا التداخل بين الثقافات الإنسانية، فبعد أن تأمّل العناصر المكوّنة لحاسوبه، وجذور كل عنصر، وكيف ساهمت ثقافات عدة في جعل ما يكتبه مقروءًا عند الناس، خلص إلى أن البشرية تستفيد من جهدها المشترك الذي وصل إلينا من آلاف السنين، ومن ثم، يصبح الحديث عن النزاع والتقاتل أمرًا مضحكًا عند دعاة الصدام والغلبة والإقصاء الثقافي. قال تشيكيتس: «في مكان ما في الشرق الأوسط يطبع صحفي نقدًا للثقافة الغربية في الوقت الذي يكتب فيه صحفي أميركي تعليقًا على الثورات الثقافية في العراق. كلاهما يستخدم حاسوبًا اختُرع في الغرب، كلاهما سيطبع نسخًا أولية لمحرريه على ورق اختُرع في الشرق، والنتيجة هي أن أي شخص يدّعي التفوق الثقافي في هذا العالم المذهل المعقد والمترابط هو متغطرس، وهذا ما أعتقده فعلًا. شكرًا لله على هذه الثقافات الكثيرة، وكذلك على الاختراعات التي اجتمعت معًا لتجعل كتابي هذا بين يديك، علاوة على ذلك آمل أن يستفيد أولئك الذين في الغرب وفي الشرق من القراءة عن تحويل الصراع إلى إبداع»[21].

---

(20) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 140.

(21) داربي تشيكيتس، **النزاع الإيجابي: تحويل النزاع إلى إبداع**، ترجمة معتز الجزائري (الرياض: العبيكان، 2009)، ص 156-157.

3- التداخل الثقافي من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية

يندرج مبحث التداخل الثقافي عمومًا ضمن اهتمامات الأنثروبولوجيا الثقافية التي استقلّت عن الأنثروبولوجيا العامة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع مساهمات الإنكليزي إدوارد تايلور (1832-1917) (E. Taylor)، وهو من روّاد الأنثروبولوجيا، وصاحب أول تعريف شامل للثقافة في عام 1871 في كتابه **الثقافة البدائية** (Primitive Culture).

راكمت الأنثروبولوجيا الثقافية جهدًا نوعيًا في مجال الثقافة، تميزت به عن مساهمات العلوم الأخرى مثل علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم الطبيعية، لكن يجب علينا الحذر من المبالغة في وصف مفهوم «الأنثروبولوجيا الثقافية» بالعلمية والأكاديمية، لأنه لا ينفصل عن سياقاته التاريخية التي أفرزته واحتضنت تطوّراته، كما أنه لم يسلم من المؤثرات الأيديولوجية وبصمات المدارس والاتجاهات ونزعات الروّاد؛ لذلك سنهتم بالمساهمات المفاهيمية والمنهجية التي تتقاطع مع مفاهيم وأهداف البحث، تاركين التشعّبات والجدالات المتصلة بالأنثروبولوجيا لمقامها الملائم.

تُعرَّف الأنثروبولوجيا الثقافية بالعلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معيّنة، تُلزمه التصرف وفق القيم والأنظمة الثقافية لذلك المجتمع. وتدرس الأنثروبولوجيا الثقافية الشعوب القديمة والمعاصرة على السواء[22]؛ وعلى هذا الأساس تتصدى لفهم عناصر الظاهرة الثقافية وأبعادها، ورصد عمليات التداخل الثقافي والتغيير الثقافي والمقارنة بين الثقافات، وتتبّع مراحل تطور ثقافة ما.

سجلت الأنثروبولوجيا الثقافية نجاحاتها الكبيرة في دراسة التراث المكتوب للإنسان القديم أو المعاصر، وهنا تلتقي مع علم اجتماع الثقافة، بحيث تهتم بتحليل طبيعة العلاقة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب الطبقي[23]. ومرّت بمراحل متعددة، رسّخت عبرها تقاليد وشروط اشتغالها،

---

(22) رالف ل. بيلز وهاري هويجر، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**، ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحسيني (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976)، ص 21.

(23) الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، ط 3 (سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987)، ص 24-26.

وراكم خلالها الباحثون نتائج كان لها التأثير الأكبر في تطويرها. ويتفق الأنثروبولوجيون عمومًا على تقسيم الأنثروبولوجيا الثقافية إلى أربعة أقسام أساسية: «علم الآثار وعلم اللغويات وعلم الأنثروبولوجيا السيكولوجية وعلم الثقافات المقارن»[24].

يُعتبر علم الثقافات المقارن (الإثنولوجيا) (Ethnology) أقرب هذه الفروع إلى طبيعة الأنثروبولوجيا نظرًا إلى التداخل الكبير في ما بينهما من جهة دراسة الشعوب، وتصنيفها على أساس خصائصها، وميزاتها السلالية والثقافية والاقتصادية، بما في ذلك عاداتها ومعتقداتها. وفي اعتقادنا يُمثِّل مبحث «التداخل الثقافي» أهم عناوين علم الثقافات المقارن، لما يجمع تحته من أسئلة وإشكالات تُلخّص أهداف هذا العلم. لذلك تُعدّ الإثنولوجيا فرعًا من الأنثروبولوجيا لأنها تتخصص ببحث نشأة السلالات البشرية ودراستها، والأصول الأولى للإنسان، وترجع لفظة «إثنولوجيا» إلى الأصل اليوناني إثنوس (Ethnos) وتعني دراسة الشعوب[25].

يُعرِّف ألفريد كروبير (1876–1960) (A. Kroeber) الإثنولوجيا بأنها «علم الشعوب وثقافاتهم وتواريخ حياتهم، فتهتم برصد العلاقات المتبادلة بين الشعوب وبيئاتها، والعلاقات المتبادلة بين الكائنات البشرية وثقافاتها، والعلاقات المتبادلة بين الثقافات المختلفة»[26]. وتهتم النظرية الإثنولوجية بدراسة الثقافة عن طريق القوانين المقارنة، فلكل مجتمع طريقته الخاصة في الحياة، وهي التي يطلق عليها الأنثروبولوجيون مصطلح «الثقافة»، ويعدّ مفهوم الثقافة من أهم الأدوات التي يتعامل معها الباحث الإثنولوجي[27].

ساهم الاستعمار الأوروبي بشكل كبير في تقدّم الإثنولوجيا، خصوصًا بين

---

(24) مرفت العشماوي، «الأنثروبولوجيا الثقافية: المجال والموضوع،» في: مرفت العشماوي [وآخ.]، **الأنثروبولوجيا: مجموعة مقالات** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2010)، ص 92.

(25) محمد إسماعيل قباري، **الأنثروبولوجيا العامة: صور من قضايا علم الإنسان** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1973)، ص 460.

(26) العشماوي، ص 92.

(27) رالف لينتون، **الأنثروبولوجية وأزمة العالم الحديث**، ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت: المكتبة العصرية، 1967)، ص 25.

عامي 1880 و1960، إذ موّل المستعمر الكثير من الأبحاث التي راكمت نتائج مهمة بخصوص المجتمعات المستعمَرة، لكن هذا لا يعني أن الإثنولوجيا نتاج خالص للاستعمار[28]. ومن ميزات الإثنولوجيا أنها تعتمد مساري التحليل والمقارنة، وكان علماؤها إلى عهد قريب جدًّا يحصرون أبحاثهم في دائرة الظواهر الاجتماعية والإنسانية للمجتمعات الثقافية، وكانوا يعتبرون الفرد كما لو أنه مجرد ناقل للثقافة. لكن، بعد دراسات عديدة، تبيّن لهؤلاء العلماء أن المعايير الشخصية تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات والثقافات[29].

من الأسئلة التي أرّقت الإثنولوجيين، منذ بدايات أعمالهم، تلك المتصلة بأسباب تطور مجتمعات بشرية معيّنة وتأخر أخرى، وتَميُّز ثقافات بشرية بخصائص محددة تَبرز في تفاصيل حياتها أكثر من أي ثقافة أخرى. على هذا الأساس تمتد الاهتمامات القصوى للإثنولوجيين إلى محاولة إدراك آليات عمل وتحوّل المجتمع والثقافة، والتوصل في النهاية إلى تعميمات معيّنة[30].

تنشط الإثنولوجيا اليوم في خمسة فروع أساسية: ثقافة الشعوب الحالية؛ ثقافة الأقليات؛ تصنيف الشعوب على أساس خصائصها السلالية والثقافية؛ التشابه والاختلاف بين الثقافات؛ الخلفية التاريخية للثقافات. وعادة ما تفرض الدراسة على الباحث معالجة موضوعها من خلال هذه المباحث في آن واحد، فحدود الفصل هنا متداخلة جدًا، لكن، يبقى تحدي الأبحاث الإثنولوجية هو الحفاظ على توازنها العلمي والموضوعي في مواجهة ضغط الأيديولوجيا، وأهداف الحكومات والمنظمات والسياسيين.

عبّرت نتائج الأنثروبولوجيا الثقافية عن التداخل بين الثقافات من خلال مجموعة من النظريات، يفسر معظمها حركة الثقافات وتطورها، وتعتبر نظرية «الاتصال الثقافي» من أهمها، إذ بلورتها بداية من خلال مفهوم «المثاقفة» منذ عام 1935، عندما حددت لجنة مجلس البحث الاجتماعي تعريفًا لها ينص

(28) فيليب لابورت - تولرا وجان بيار فارنييه، **إثنولوجيا: أنتروبولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004)، ص 29-30.

(29) إبراهيم ناصر، **الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي**، ط 2 (عمان: دار الكرمل، 1985)، ص 66.

(30) قباري، ص 26.

على أن «التثاقف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر والمستمر بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة، مع ما تجرّه هذه الظواهر من تغيرات في نماذج الثقافة الأصلية، لدى إحدى المجموعتين أو كلتيهما»[31]. يؤكد هذا التعريف أن «المثاقفة» هي تأثّر الثقافات بعضها ببعض، نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات، مهما تكن طبيعة هذا الاتصال وأهدافه، في حين ركّزت معظم دراسات الاتصال الثقافي على نوع معيّن من عمليات التغيير، وهو التغيير الاجتماعي أو تغيير الحياة الاجتماعية، وانعكاس ذلك التغيير على الثقافة.

تُعتَبر الباحثة الأميركية مارغريت ميد (1901–1978) (M. Mead) الرائدة الأولى في تبنّي نظرية «الاتصال الثقافي»؛ حيث أجرت في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين دراسة على مجتمع من الهنود الحمر في أميركا لمعرفة كيفية تأثّرهم بالمستعمرين الأوروبيين ودرجته، فتوصلت إلى نتيجة تؤكد معاناة الهنود الحمر الشديدة عند محاولتهم التكيف مع عناصر الثقافة الغازية. ولاحظت الباحثة أن المستعمرين البيض لم يفكروا قط في عقد تبادل ثقافي متوازٍ مع الهنود الحمر، بل أرادوا من السكان الأصليين أن يندمجوا في ثقافتهم بصورة كاملة، على أسس غير متكافئة، تحكمها نظرة البيض الدونية إلى جماعة يعتبرونها الأدنى ثقافيًا[32].

أثار مفهوم «المثاقفة» واستعمالاته اللاحقة موجة من الجدال داخل مدارس الأنثروبولوجيا، باعتبار حمولته الاستعلائية تجاه الثقافات المستعمرة، ففتح ذلك الباب لظهور مجموعة من المفاهيم التي قدّمت نفسها بديلًا من مفهوم «المثاقفة»، من أهمها: «المناقلة الثقافية» و«التداخل الثقافي المتبادل» و«الانتشار الثقافي».

ظهر مفهوم المناقلة الثقافية (Transculturation) أول مرة في عام 1940، ودافع عنه الباحث الكوبي أورتيز فرناندو (1881–1969) (O. Fernando)

---

(31) ميلفيل ج. هرسكوفيتز، **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**، تعريب رباح النفاخ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 221.

(32) John Friedl and John E. Pfeiffer, Anthropology: The Study of People (New York: Harper and Row, 1977), p. 491.

بقوله: «إنني أؤيد الرأي القائل إن كلمة المناقلة الثقافية تُعبر بشكل أفضل عن مراحل سياق الانتقال المختلفة، من ثقافة إلى ثقافة أخرى؛ لأن هذا السياق لا يشتمل على اكتساب ثقافة أخرى فحسب، بل يتضمن أيضًا بالضرورة، فقدان مقدار ما من ثقافة سابقة، أي الانتزاع منها، وهو ما يمكن تعريفه بـ «التجريد الثقافي» (Deculturation). أضف إلى ذلك، أنه يقود بالتالي إلى فكرة ظاهرة نشأة ثقافة جديدة، وهو ما يمكن تسميته 'التثقيف الجديد'»[33].

بينما برز مفهوم «التداخل الثقافي المتبادل» مع الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد (1898–1974) (R. Bastide)، الذي قدّمه بديلًا من مفهوم «المثاقفة». وكما أشرنا سابقًا في مدخل هذا الكتاب، يقترب هذا المفهوم كثيرًا من فهمنا مفهوم «التداخل الثقافي» كما شرحه محمد عابد الجابري. وعرض دوني كوش في كتابه **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية** مفهوم «التداخل الثقافي المتبادل» عند باستيد الذي وضع ثلاثة معايير أساسية لهذا المفهوم: المعيار العامّ والمعيار الثقافي والمعيار الاجتماعي، يتفرّع عنها اثنا عشر نمطًا من حالات الاحتكاك الثقافية، نرى في كلٍّ منها مظهرًا عامًّا شبه سياسي له وجه ثقافي وآخر اجتماعي. وأرجع باستيد حركة «التداخل الثقافي المتبادل» إلى ثلاثة عوامل أساسية: العامل السكاني والعامل البيئي والعامل العرقي. وفي عام 1956 أضاف إلى المفهوم فكرة العلّتين (les deux causes) اللتين تدخلان في علاقة جدلية في أي عملية «تداخل ثقافي»، وهما العلة الداخلية والعلة الخارجية[34].

أمّا نظرية «الانتشار الثقافي»، فترى أن الاتصال بين الشعوب المختلفة نتج منه احتكاك ثقافي وانتشار لبعض السمات الثقافية أو كلها. وتهدف هذه النظرية إلى الكشف عن الروابط التي تجمع بين الثقافات المتفاعلة جغرافيًا وزمنيًا. وظهرت في أوروبا مدرستان للانتشار الثقافي، كان فريدريك راتزل رائدًا للمدرسة الأولى وفيها تبنّى منهجًا تاريخيًا - جغرافيًا بتأثير المدرسة الجغرافية الألمانية. أمّا هاينريخ شورتز فأبرز فكرة وجود علاقات ثقافية بين

---

(33) المصدر نفسه، ص 227.

(34) كوش، ص 71.

العالم القديم (إندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (الأميركتين)[35].

عالج ليو فروبينيوس (1873–1938) (L. Frobenius) موضوع انتقال الثقافات عبر المحيطات في كتابه الذي نشره في عام 1898 بعنوان **أصل الثقافات الأفريقية** (Der Ursprung der afrikanischen Kulturen)، مفسِّرا «الانتشار الثقافي» الذي انطلق من إندونيسيا إلى أفريقيا، فكان أول من أدخل مفهوم «الدائرة الثقافية» في الإثنولوجيا، وهو المفهوم الذي طوَّره لاحقًا روبير غرابنر (1877–1934) (R. Graebner) مع فكرة أحادية منشأ الثقافة الإنسانية، الفكرة التي افترضت وجود مراكز ثقافية أساسية عدة في جهات مختلفة من العالم. ويقوم مفهوم «الدائرة الثقافية» على دعامتين: وجود الدائرة الثقافية، والدائرة الثقافية بما هي منهج بحثي إثنولوجي[36].

تطوّر الاتجاه الانتشاري في أميركا مع دراسات الألماني فرانتس بواس (1858–1942)، إذ أكدت دورَ التوزيع الجغرافي للعناصر الثقافية في الاستدلال على كيفية نشأتها وتطوّرها. وعلى هذا الأساس استخدم بواس مفهوم «المناطق الثقافية» الذي يُحيل على مجموعة من المناطق الجغرافية التي يتميز بعضها عن بعض بنمط ثقافي محدد. ووفق هذا الإطار النظري سعت المدرسة الأميركية بزعامة بواس إلى إنجاز الدراسة التاريخية الدقيقة للعناصر المختلفة لثقافة محددة، وتحليل كل جزء من حيث مصدر نشأته وتطوّره واستخدامه، وتتبّع عمليات هجرته أو استعارته بين الشعوب المختلفة[37].

---

(35) لينتون، ص 270–275.

(36) أسامة النور وأبو بكر شلابي، **الأنثروبولوجيا العامة: فروعها واتجاهاتها العلمية وطرق بحثها** (طرابلس: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2002)، ص 15–17.

(37) النور وشلابي، ص 18.

ثانيًا: التداخل الثقافي بين العرب والفرس
الإطار والموجهات

1- إطلالة على التاريخ الفارسي قبل الإسلام

تحكي مصادر التاريخ الإيراني الرسمي أن عُمْر الحضارة الفارسية يرجع إلى حوالى 7000 عام قبل الميلاد. وعلى الرغم من انعدام وثائق دقيقة تؤيد هذا الرقم، يميل معظم الباحثين الإيرانيين إلى تصديقه، مع تحفّظ بعضهم عن دقته، ولا يزال الشك يكتنف الكثير من مقاطع التاريخ الإيراني القديم، ذلك أن الأبحاث والحفريات التي تمّت في هذا المجال هي بالأساس جهد لمستشرقين بريطانيين وفرنسيين خلال نهاية القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. واكتفى المؤرخون الإيرانيون بترجمة تلك النتائج واعتمادها. يقول الباحثان الإيرانيان حسن بيرنيا وعباس إقبال أشتياني: «يجب الاعتراف بأننا لا نعرف تاريخ إيران القديم بشكل كامل؛ لأن اليونانيين والروم وغيرهم تناولوا تاريخ بلدانهم حتى الحدود الإيرانية الغربية، بينما بقيت الأحداث الإيرانية الداخلية مهملة، لكننا نعوّل في إضاءة هذا التاريخ واكتشافه على الأبحاث العلمية، خصوصًا إذا انطلقت الحفريات في الأماكن التاريخية»[38].

مما تؤكده نتائج تلك الأبحاث أن الشعب العيلامي هو أقدم شعب سكن منطقة إيران[39]، إذ استُمدت النتائج المتعلقة بهذا الشعب من جهد الباحثين في تاريخ التوراة الذي يسمّي ملك العيلاميين «كدرلاعمر»، وما كشفته حفريات الدارسين في منطقة شوش، وأولهم الإنكليزي لفتوس، ومن بعده البعثة العلمية الفرنسية مع مارسل ديولفوا في عام 1884، وبعثة فرنسية أخرى برئاسة دمرغان. ويعتقد مؤلّفا كتاب **تاريخ إيران**[40] أنه على الرغم من أن حفريات شوش لم تنته بعد وتحتاج إلى نصف قرن من الزمن لتبلغ نهايتها، إلا أن هناك نتائج تبين جوانب من التاريخ العيلامي، وفي هذا السياق أشارا إلى مذهب الباحثين الفرنسيين ديولفوا ودمرغان اللذين يعتقدان

---

(38) حسن بيرنيا وعباس إقبال آشتياني، **تاريخ ايران**، چاپ 2 (تهران: انتشارات بهزاد، 2001)، ص 48.

(39) بيرنيا وأشتياني، ص 30-31.

(40) بيرنيا وأشتياني، ص 30-31.

أن سكان عيلام الأصليين هم حبشيون سود، خصوصًا في منطقة جنوب شرق إيران الحالية.

يرى بيرنيا وأشتياني أيضًا أن السومريين الساميين الذين سكنوا شطّ العرب غلبوا العيلاميين ودفعوهم إلى الاحتماء بالجبال، ولغتهم الأصلية هي «انزاني»، لغة مهجورة ترجع إلى 3000 عام قبل الميلاد، وبعدها أصبحت لغتهم هي السومرية والسامية. أمّا دين العيلاميين فلا يزال غامضًا، لكنه دين محلي يعتمد على تعدد الآلهة والأصنام، وهو شبيه بدين البابليين ومعتقداتهم.

قرابة عام 2115 ق. م قضى العيلاميون على السومريين في المنطقة وأجبروهم على الهجرة نحو العراق وفلسطين ومصر. وتعرّضت عيلام لهجوم من الأشوريين قاده الملك أشوربانيبال في عام 645 ق. م انهارت معه مملكة عيلام. ويؤكد المؤلفان في كتابهما **تاريخ إيران**[41] أن العيلاميين كانوا يتمتعون بحضارة وصناعات وعلوم وخط، لكنهم من الناحية السياسية كانوا يعانون ضعفًا وتشتتًا، واستطاعوا الحفاظ على استقلالهم لوقتٍ طويلٍ أمام السومريين والآكاديين والأشوريين والبابليين.

بينما يبدأ تاريخ الشعب الآري في إيران منذ القرن السابع قبل الميلاد أو أواخر القرن الثامن، ليس هناك تاريخ دقيق لقدوم الآريين إلى إيران، إذ يعتقد بيرنيا وأشتياني أن كل ما يوجد قبل الآريين يحجبه ستار من الظلمات[42].

يعتمد المؤرخون الإيرانيون عادة طريقتين في دراسة تاريخ الآريين الذي يغطي تقريبًا 14 قرنًا: **الأولى** تقوم على كتابات المؤرخين الأجانب وألواح ملوك الأخمينيين والساسانيين، والكتب الدينية وغير الدينية الآرية الإيرانية والمسكوكات، ونتائج الحفريات التي عُثر عليها في الممالك القديمة في آسيا وأفريقيا، والتي توضّح المسائل بشكل مباشر أو غير مباشر؛ وتقوم **الثانية** على ما يوافق قصص العهد القديم، وهي كتب انتقلت من جيل إلى جيل حتى جُمعت في عهد الساسانيين، وتمّ ترتيبها في العصر الإسلامي في كتب أهمها كتاب **الشاهنامة** للفردوسي الطوسي. ويعتبر كتاب **الأفستا** مملكة آيران

(41) بيرنيا وأشتياني، ص 46.

(42) بيرنيا وأشتياني، ص 29.

واج بلاد الإيرانيين الأصلية، ويصفها بالبلاد «ذات الطبيعة والمناخ الجيد، والأراضي الخصبة، لكن الأرواح الشريرة أصابت هذه الأرض بالبرودة، لذلك هجرتها»[43].

كان دين الآريين، لزمن طويل، مشتركًا مع الديانة الهندية، لأنهم يتكلمون لغة واحدة، لكن الانفصال الديني الذي حصل بينهما، والذي لا يُعرف تاريخه بالتحديد، أدى إلى تباعد القوميتين واعتقادات كل واحدة منهما.

تتمحور عقيدة الشعب الآري على فكرة الوجود الخيِّر الذي سخر كنوز الطبيعة للإنسان، ومن أهمها الضوء والمطر، وفي المقابل يؤمنون بوجود شرير ومظلم يعاكس الوجود الخيِّر، وهذا الوجود الشرير هو سبب القحط والبرودة والأمراض والموت والمصائب التي تصيب الناس. ويرى الباحثان بيرنيا وأشتياني أن الآريين الإيرانيين عندما جاءوا إلى إيران كانوا أقل شأنًا حضاريًا من جيرانهم البابليين والأشوريين، واقتبسوا منهم أشياء كثيرة، لكنهم من الناحية الأخلاقية كانوا أقوى منهم، لأنهم قدّموا العمل والصدق والاستقامة، واعتبروا الكذب من أكبر الأرواح الشريرة[44].

اشتُق مسمى «إيران» من «آريا» التي تعني الشجعان أو النجباء، واعتُمدت لفظة إيران اسمًا لبلاد فارس في عام 1934 عندما أصدر الملك رضا شاه (1878–1944) مرسومًا يقضي بمنع استخدام كلمة فارس (بارس) نهائيًا في المعاملات الرسمية[45]، وبذلك أسقط المرسوم الملكي اسم «بارس» – الذي يحمل دلالات سلبية في اللغة الفارسية منها «نباح الكلب»[46] – من الحياة العامة والمعاملات الرسمية.

استقر الآريون في مناطق إيران كلها داخل قبائل متبعثرة، وانقسموا إلى ثلاث قبائل كبرى: الميديون (728–550 ق. م) وهم من الأقوام التي استوطنت

---

(43) بيرنيا وأشتياني، **تاريخ ايران**.

(44) بيرنيا وأشتياني، ص 28.

(45) سعيد نفيسي، «از اين پس همه بايد كشور ما را بنام ايران بشناسند،» **روزنامه اطلاعات**، 10 دى ماه 1313هـ ش (22 كانون الأول/ ديسمبر 1934).

(46) محمد معين، **فرهنك معين**، چاپ 10 (تهران: انتشارات امير كبير، 1996) ج 1، ص 653.

الشمال الغربي لما يُعرف الآن بإيران. واختلط بعضهم بالشعوب المحلية في جبال كردستان مكوّنًا الشعب الكردي، وقبائل الفرس البدوية في الجنوب عند منطقة سموّها «فارس» قرب شيراز اليوم، والبارتيون (الأشكانيون) الذين سكنوا شرق إيران[47].

تحرّك في هذه الفترة النبي زرادشت لإصلاح معتقدات الإيرانيين وتوحيد القبائل الآرية، ودعا الناس إلى عبادة «آهورا مزدا»، أي العالم الكبير. قبلت أغلب القبائل الآرية دعوته، باستثناء قبائل «السكا»، واشتبكت جماعة منهم كانت تسمي نفسها «التورانيين» مع أتباع زرادشت في حروب كثيرة، وقُتل زرادشت على أيدي هؤلاء في إحدى الحروب[48]. ودعا «دياكو»، أحد قادة قبائل الميديين القبائل الآرية، إلى الوحدة والاتحاد، حفاظًا على الدولة الإيرانية في الغرب، والحيلولة دون هجمات الأشوريين؛ ولأجل ذلك عمل دياكو على بناء حصن هكمتانه في الموقع الحالي لمدينة همدان، وهيّأ الأرضية لتأسيس كيان يجمع الميديين، استمرت سيطرة هذا الكيان على إيران حتى عام 550 ق. م، مع بدايات الدولة الأخمينية[49].

تمكّن الأخمينيون (648–330 ق.م)، من القضاء على قبائل الميديين المتفرقة، فأسسوا حكمًا خاصًّا بهم. وعلى الرغم من عدم توافر أي نقوش أو وثائق تتحدث عن هذه الإمبراطورية، هناك نظريات تؤكد قيام كوروش باحتلال مملكة ميديا أولًا، ثم بالهجوم على بابل مركز حضارة العالم القديم، ومن ثم توسّع إلى بلاد الشام، وكذلك إلى غرب الأناضول إلى بحر إيجة، وتوسّع شمالًا إلى جبال القوقاز، كما توسّع شرقًا في آسيا الوسطى إلى أقصى ما وصلت إليه الحضارة (يعتقد بوصوله إلى حدود قرغيزستان). وقام ابنه قمبيز من بعده باحتلال مصر، ثم انشغل أحفاده بحروب ضد اليونان وشعوب البحر الأسود[50]. ويُعد قيام الدولة الأخمينية (حكم كوروش) في عام 500 ق. م، بدايةً لتاريخ الحكم الإمبراطوري الذي يقوم على توارث

---

(47) انظر: حسن كريم الجاف، **موسوعة تاريخ إيران السياسي**، 3 ج (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)، ج 1، ص 21–31.

(48) الجاف، **موسوعة تاريخ إيران**.

(49) الجاف، ص 21–31.

(50) الجاف، ص 27–57.

الحكم في الأسرة الملكية، فهذا النوع من الحكم الذي يقوم على الوراثة استمر في السلالات الملكية التي تلت السلالة الأخمينية، مثل الأشكانية والساسانية.

بعد قضاء الإسكندر الأكبر على الإمبراطورية الأخمينية، قُسِّمت مملكته بين ضباطه، فشكّل بعضهم الإمبراطورية السلوقية (330–150 ق.م)، مع الأشراف الإيرانيين لأكثر من ثمانين سنة. بدأت ثورة «الأشكي الأول»، أحد أبطال قبيلة «بارت»، في عام 248 ق. م على (السلوكيين [السلوقيين])، واستمر كفاح الأشكانيين ضد السلوقيين أكثر من مئة سنة، وفي النهاية هُزمت حكومة آنثيوخوس الثالث على يد تيرداد (أشك الثاني) وانسحب «السلوكيون» إلى غرب نهر الفرات[51].

ظهرت في إيران الإمبراطورية البارثية (الأشكانيون) (250 ق.م - 226م)، حين تمّ الانتصار النهائي للأشكانيين على «السلوكيين» على يدي الملك الأشكاني السادس الذي كان يُعرف باسم مهرداد، وظهر النبي عيسى (عليه السلام) في فلسطين في زمن دولة فرهاد الرابع، الملك الرابع عشر للأشكانيين[52]. ومن المرجَّح أن ذروة ازدهار المذهب الزرادشتي في إيران كانت في فترة سيطرة سلالة الأشكانيين، إذ بُنيت في هذا العهد معابدُ كثيرة، من أهمها معبد آناهيتا في مدينتي كنكاور و«استخر»، ويبرز التاريخ الإيراني الأشكانيين في صورة الأبطال الإيرانيين، ومنهم: كودرز وبيجن ورستم زال الذين أوجدوا الملاحم القومية[53].

قامت الإمبراطورية الساسانية بين عامي 226م و650م، ويرى علماء الآثار والمستشرقون أنها تميزت بالثقافة والفن والسياسة. وبذل الزعيم ساسان وولده بابك من بعده جهدًا في الثورة على الأشكانيين، حتى تمكّن أردشير بن بابك من إسقاط دولتهم، وتأسيس الدولة الساسانية رسميًا[54].

تولّى الحكم بعد أردشير ابنه شابور الأول (241–272م) الذي وقعت

(51) الجاف، ص 69–71.

(52) الجاف، ص 73–79.

(53) الجاف، **موسوعة تاريخ إيران**.

(54) الجاف، ص 83–124.

بينه وبين الروم حروب كثيرة. وفي هذه المرحلة أعلن أن الزرادشتية هي الدين الرسمي للإيرانيين، ليبدأ العمل بجمع كتاب **الأفستا** وتنظيمه، وهو كتاب يحوي التعاليم والنصائح والحِكَم الزرادشتية. ومن أهم ملوك دولة الساسانيين في إيران الذين يمكن الإشارة إليهم بهرام الخامس وبهرام الأعمى، وأنوشروان وهرمز وخسرو برويز المشهور بلقب كسرى[(55)].

بعد اغتيال الملك كسرى الثاني (590 – 628م) انتشرت الفوضى والحرب الأهلية في الدولة الساسانية على مدى 14 عامًا، وجاء بعده 12 ملكًا متعاقبين، من ضمنهم اثنتان مِنْ بناتِ كسرى الثاني سباهبود وشهرباراز، ثم ضعفت بعد ذلك الإمبراطورية الساسانية إلى حدٍّ كبير[(56)].

اعتلى العرش يزدجرد الثالث في عام 632م، وهو العام الذي عرف انطلاق الغزوات الإسلامية العربية الأولى نحو بلاد فارس، حيث قاد الصحابي خالد بن الوليد رضي الله عنه المسلمين في معركة القادسية في عام 637م، وهزم فيها الجيوش الفارسية بقيادة القائد رستم فرخزاد، فهرَبَ الملك يزدجرد الثالث شرقًا مِنْ تسيفون[(57)].

حاول عدد من حكّام بلاد فارس الساسانيين دَمْج قواتهم لإيقاف الغزوات الإسلامية، لكن هذا الجهد كان بلا فائدة بسبب انعدام السلطة المركزية القوية، وهُزم هؤلاء الحكام في معركة نهاوند في عام 642م، وبهذه الهزيمة انتهى حكم الدولة الساسانية في إيران بعد أن دام حوالى 416 عامًا[(58)].

لا يزال تاريخ إيران القديم محطّ الكثير من الانتقادات المعرفية. وكما هو شأن أي نقاش تاريخي لا يخلو هذا الأمر من المؤثرات السياسية والقومية، ذلك أن عمر الأبحاث الأكاديمية الأولى في شأن التاريخ الإيراني القديم لا يتجاوز 150 عامًا، وهي الأبحاث التي قام بها مستشرقون غربيون أمثال: غيرشمن وداريشتيد واشكولر. فبعد قراءة نقوش ولوحات مدينة شوش (جنوب)، وبرسبوليس (جنوب)، وبيستون (غرب)، والعثور على لوحة

(55) الجاف، **موسوعة تاريخ إيران**.

(56) الجاف، ص 83–124.

(57) الجاف، **موسوعة تاريخ إيران**.

(58) الجاف، **موسوعة تاريخ إيران**.

كـوروش الطينيـة، أدرك هـؤلاء أن سـلالة مقتـدرة كانت تحكـم إيران. في هذا السـياق شـكّك الباحـث الإيرانـي ناصـر بوربيـرار فـي كل الروايـات والحفريات الاستشـراقية التي تحدثـت عـن وجـود حضـارة وثقافـة فـي إيـران قبـل مجـيء الإسـلام، معتبـرًا مـا كتبه المؤرخـون اليهـود فـي شـأن الأخمينييـن وشـخصية الإمبراطـور كـوروش مجـرد أكاذيـب وأسـاطير، كان الغـرض منهـا هـو مكافـأة كـوروش علـى إنقاذهـم مـن السـبي البابلـي، مؤكـدًا أن تلـك السـلالة كانـت عبـارة عـن مجموعـات عسـكرية تجيـد الإغـارة وتدميـر القبائـل المعاديـة لهـا[59]، ودافـع بوربيـرار عـن نظريتـه فـي كتـب ومقـالات أهمهـا كتابـه **اثنـا عشـر قرنًـا مـن الصمـت**[60].

يقـول ويـل ديورانـت عـن كـوروش: «ومما يؤسـفنا أننا لا نسـتطيع أن نرسـم له صـورة موثوقـة ممـا نقـرأه عنـه فـي هيـرودوت أو زينوفـون، ذلـك أن أول الرجليـن قـد خلـط تاريخـه بكثيـر مـن القصـص الخرافيـة، وأن الثانـي قـد جعـل السـيروبيديا (سـيرته) مقالـة عـن فنـون الحـرب تتخللهـا فـي بعـض المواضيـع محاضـرات فـي التربيـة والفلسـفة، ونـرى زينوفـون أحيانًـا يخلـط بيـن كـوروش وسـقراط، فـإذا مـا أخرجنـا هـذه الأقاصيـص لـم يبـق لنـا مـن شـخصية كـورش إلا أنـه طيـف خيـال ممتـع جـذاب»[61].

يضيـف ديورانـت: «ويبـدو - علـى مـا نسـتطيع أن نتصـوره فيمـا يحيـط بـه مـن سُـدُم الأسـاطير والأوهـام - أنـه كان أحـب الفاتحيـن إلـى النفـوس، وأنـه أقـام دولتـه علـى قواعـد مـن النُبـل وكريـم السـجايا، وأن أعـداءه كانـوا يعرفـون عنـه ليـن الجانـب فلـم يحاربـوه بتلـك القـوة المستيئسـة التـي يحـارب بهـا الرجـال حيـن لا يجـدون بـدًّا مـن أن يَقتلـوا أو يُقتلـوا»[62].

---

(59) ناصر پوربيرار، **دوازده قرن سكوت - كتاب أول: بر آمدن هخامنشيان**، چاپ 5 (تهران: انتشارات كارنگ، 2006)، ص 181-188.

(60) يقصد بوربيرار بهذا العنوان، الاثني عشر قرنًا التي سبقت دخول الإسلام إلى بلاد فارس، والتي لم تعرف أي ازدهار حضاري أو ثقافي، على عكس ما يدعيه المستشرقون وأنصار القومية الفارسية، وهو في الحقيقة رد على كتاب عبد الحسين زرين كوب **قرنان من الصمت**، ويقصد به توقف الإيرانيين عن الإنتاج الثقافي والعلمي خلال القرنين الأولين بعد فتح العرب المسلمين بلاد فارس.

(61) ول ديورانت وأريل ديورانت، **قصة الحضارة**، تقديم محيي الديـن صابر، ترجمة زكي نجيب محمود، 24 مج (بيروت: دار الجيل، 2010)، ص 175.

(62) ديورانت وديورانت، **قصة الحضارة**، ص 175.

أ- الفرس واليونان

استمر تاريخ الحروب اليونانية - الفارسية بين عامي 499 ق. م و399م، وبدأت بوادر النزاع حين نجح كورش الثاني إمبراطور فارس في احتلال مملكة ليديا في عام 546 ق. م، وكوّن بذلك إمبراطورية ضخمة تمتد من أفغانستان وإيران وأجزاء من الهند شرقًا ومصر وليبيا غربًا إلى الممالك التي كانت في شرق بحر إيجة (تركيا حاليًا)، وهي تمثِّل بوَابة طبيعيَة لأوروبَا. ومن أهمِّ الممالك في شرق بحر إيجة مَملكَتا أيونيا وليديا، حيث قامت ثورة في أيونيا مضادَة للفرس ولحكامهم المتعاونين بعد تدمير المتمردين مدينة سارديس، وقد ساعدتهم في ذلك دويلة أثينا. وأكد باحثون أن هذا الحادث هو الذي دفع داريوش كسرى الفرس إلى مهاجمة أثينا عقابًا على فعلتها تلك، إلى جانب أن ذلك شكّل ذريعة ملائمة لغزو اليونان، فوقعت أولى المعارك الكبرى في هذه الحروب، معركة ماراثون[63].

وقعت معركة ماراثون في عام 490 ق. م بعد أن أرسل كسرى فارس داريوش الأول حملة بحرية ضد أثينا قُدّر تعدادها بـ 30 ألف مقاتل، مقابل 8 آلاف يوناني (أثيني)، لكن الفرس انهزموا نتيجة خطة وضعها اليونانيون[64].

المعركة الثانية نشبت بين الفرس واليونانيين في عام 481 ق. م، وتُعرَف بمعركة ثرموبيلاي. قاد فيها أحشويرش الأول (486-465 ق.م) الجيش الفارسي، بينما قاد الجيوش الإغريقية ليونيداس ملك إسبرطة، وأسفرت المواجهة عن هزيمة الإغريق (وكان عددهم 300)، لكن بعد تكبيد الفرس خسائر كبيرة[65].

كان السبب الرئيس على الأرجح لهذه الحملة الفارسية الضخمة هو رغبة الفرس في الانتقام من أثينا لمساندتها التمرد في أيونيا وهزيمتها لداريوش في معركة ماراثون. وفي عام 480 ق. م تمكّن الأسطول اليوناني بقيادة ثيموستكليس من إلحاق الهزيمة بالفرس في معركة سالاميس، وترتب

---

(63) حسين الشيخ، **اليونان**، ط 3، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 1 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [2005])، ص 103-104.

(64) الشيخ، **اليونان**.

(65) الشيخ، **اليونان**، ص 103-104.

على ذلك انهزام الفرس حيث كسرت شوكة الأسطول الفارسي، فما كان من أحشويرش الأول إلا أن قرر الفرار نحو آسيا الصغرى مع مجموعة كبيرة من قواته تاركًا قيادة ما تبقى من جيشه لقائده ماردونيوس الذي واجه تحالف اليونانيين في معركة كبرى حاسمة هي معركة بالاتايا التي قضت على الوجود الفارسي في بحر إيجة، حيث لحقت الهزيمة الكبرى بالجيش الفارسي وقُتِل قائده ماردونيوس، وقُضي على كل من تبقى من الجيش في شبه جزيرة اليونان، وتكبد أسطولهم هزيمة أخرى في معركة ميكالي[66].

بعد ذلك وحّد فيليب المقدوني دويلات المدن اليونانية، وهزم ابنُه الذي خلفه، وهو الإسكندر الأول، الإمبراطورية الفارسية، بعد سلسلة معارك متتالية وطردها من منطقة آسيا الصغرى تمامًا.

اجتاح الإسكندر فارس في عام 334 ق. م، انتقامًا لحرب فارس ضد اليونان قبل 150 عامًا، وتحت حكمه وُحدِّت فارس واليونان، فكانت بداية العصر الهيليني[67].

ب - الفرس في فلسطين

دخلت الإمبراطوريتان الأشورية والمصرية في صراع على مناطق النفوذ والسيطرة، وكان محور النزاع بلاد الشام وخصوصًا فلسطين. في تلك الأثناء ساند يهود المملكة الشمالية الجانب المصري، الأمر الذي أثار حفيظة سنحاريب ملك أشور الذي صمّم على إخضاع تلك المنطقة، فقام بحملة على المملكة الشمالية في عام 688 ق. م، وحطّم هيكلها وشرّد أهلها، وأخذهم سبيًا إلى أشور وانتهى بذلك ذكر المملكة الشمالية[68].

أثار اليهود الاضطرابات ضد الحكم الأشوري، فاندفع نبوخذ نصر ابن نبوبولاسر في بابل بالعراق القديمة إلى إخضاع تلك المنطقة بالكامل، فحاصر أورشليم في عام 586 ق. م، ودمّر هيكلها وسبى عددًا كبيرًا من اليهود، ومع

---

(66) الشيخ، **اليونان.**

(67) الشيخ، **اليونان**، ص 116.

(68) علي محمد معطي، **تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام: نقد النظرية السامية** (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004)، ص 327-328.

هـذا السـبي انتهـى أي وضـع سياسـي جغرافـي لليهـود فـي المنطقـة[69].

أسـقط كـوروش الكبيـر الدولـة الأشـورية قرابـة عـام 539 ق. م، واسـتمر فـي حملتـه إلـى أن احتـل سـورية وفلسـطين ومـن ضمنهـا أورشـليم، فسـمح لمَـن أراد مـن اليهـود الرجـوع إليهـا، وأعـاد إليهـم كنـوز الهيـكل التـي كان نبوخـذ نصر قـد سـلبها، وأمـر بإعـادة بنـاء الهيـكل فـي أورشـليم[70].

قـدّم كـوروش لليهـود خدمـة عظيمـة، اسـتحق بهـا الحصـول علـى لقـب «المخلِّـص» فـي النصـوص الدينيـة اليهوديـة، وهـو مـا اعتبـره الباحـث الإيرانـي ناصـر بوربيـرار تناقضًـا صارخًـا فـي الروايـة التـي قدّمهـا المؤرخـون ورجـال الديـن اليهـود عـن شـخصية كـوروش، حيـث أكـدوا فـي جانـب منهـا أنـه كان زعيمًـا دينيًا زرادشـتيًا، فكيـف يكـون مـع هـذه الصفـة «مخلصًـا يهوديًـا»؟[71].

أقـام اليهـود سـلطة دينيـة تحـت سـيطرة السـلطة الفارسـية، وانتهـت الحملـة الفارسـية الأولـى بوصـول قـوات الإسـكندر المقدونـي إلـى فلسـطين لِمنـع حـكام دويـلات المنطقـة مـن التحالـف مـع المصرييـن[72].

عـاد الفـرس إلـى فلسـطين مجـدّدًا، فـي عهـد كسـرى الفـرس الثانـي فـي عـام 614م، وكانــت آنــذاك تحــت حكــم الرومــان، فحاصرهــا القائــد الفارســي شــهربراز عشـرين يومًـا، فهـرب جنـود الرومـان. كانـت هـذه الحملـة ضمـن حـرب واسـعة تـدور بيـن الرومـان والدولـة الساسـانية، لذلـك لـم يسـتمر مكـوث الفـرس طويـلًا فـي القـدس، ففـي عـام 628م تمكّـن الإمبراطـور الرومانـي هرقـل مـن فـرض صلـح قـاسٍ علـى الساسـانيين بعـد أن حاصـر عاصمتهـم المدائـن[73].

ج – الفرس في مصر

بعــد وفــاة الإمبراطــور الفارســي كــوروش، وفــي عهــد الفرعــون بســماتيك

---

(69) معطي، ص 327–328.

(70) انظر: الجاف، ج 1، ص 39–41.

(71) بوربيرار، **دوازده قرن سكوت**، ص 212.

(72) حسين الشيخ، **العصر الهللينستى**، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 2 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2010)، ص 27.

(73) الجاف، ج 1، ص 110–111.

الثالث غزا الإمبراطور قمبيز مصر بمساعدة اليهود والفينيقيين، مُجبِرًا القبائل العربية على توفير مياه الشرب لجيشه. بعد انتصاره على المصريين توّج قمبيز نفسه ملكًا عليهم في عام 525ق. م، واتخذ لقب فرعون مصر، لكن تصرفاته، خصوصًا انتهاكه مقدّسات المصريين الدينية، كانت وراء ثورتهم على السيطرة الأخمينية على مصر[74]. فدفع هذا المؤرخين إلى وصف الاحتلال الفارسي لمصر بالمدمِّر والغاشم. يقول المحقق أحمد بدوي: «ليس هناك شك في أن مصر قد كانت أيام الاحتلال الفارسي تُمتحن في عزتها وكرامتها وأرزاقها وكافة أمور دنياها...»[75].

في عام 522 ق. م، خلف الملك داريوش الكبير قمبيز على العرش، فزار مصر قرابة عام 518 ق. م ليتوّج نفسه فرعونًا عليها، وسعى خلال بداية حكمه إلى توطيد الحكم الفارسي في مصر بتجاوز آثار السياسات السلبية التي سلكها الملك قمبيز[76].

في إطار سياساته العمرانية التي شملت أنحاء الإمبراطورية الفارسية كلها في عهده، بنى داريوش للمصريين معبد هبيس في الواحة الخارجية، وأتم إنجاز قناة نخاو التي كانت تصل النيل بالبحر الأحمر[77]. قدَّر الشعب المصري للإمبراطور الفارسي داريوش الكبير جهده وأعماله الصالحة، ويتفق أحمد بدوي مع الباحث ديودور الذي اعتقد أن «المصريين قدَّروا لداريوش ذلك، فرفعوه إلى مراتب ملوكهم من فراعنة الوادي»[78]. ويضيف بدوي في تعليقه على تقويم ديودور، قائلًا: «نستطيع أن نرى أثر ذلك على شاهد من حجر آل في متحف برلين، إذ يحمل لداريوش الفارسي صورة في هيئة صقر، هذا إضافة إلى أن من أيام هذا الملك آثارًا تدل على حكمته وجمال سياسته وسلامة مسلكه وحسن معاملته وشدّة حرصه على إرضاء عواطف

(74) الجاف، ج 1، ص 42-43.

(75) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ترجم الأحاديث عن الإغريقية محمد صقر خفاجة، قدم لها وتولى شرحها أحمد بدوي (القاهرة: دار القلم، 1996)، ص 35.

(76) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 47.

(77) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 49.

(78) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 57.

المصريين وبخاصة الدينية»[79].

ثـار المصريـون بعـد وفـاة داريـوش الكبيـر، ونصّبـوا خبـاش ملـكًا عليهـم فـي عـام 485ق. م. وسـاعد الأثينيـون المصرييـن فـي ثورتهـم لأن الفـرس كانـوا عـدوًّا مشـتركًا لـكلا الطرفيـن. وفـي عـام 484ق. م، دخـل الملـك خشايارشـا ابـن داريـوش الكبيـر مصـر، وقضـى علـى ثـورة المصرييـن، وعاقبهـم بإجـراءات أعـادت إلـى الأذهـان أحلـك الفتـرات التاريخيـة فـي الحكـم الفارسـي لمصـر[80].

فـي عـام 465ق. م، توفـي خشايارشـا، فعـاد المصريـون إلـى التمـرد إلـى أن اسـتطاعوا فـي النهايـة التخلـص مـن السـيطرة الأخمينيـة بمسـاعدة الإغريـق، لكـن هـذا الاسـتقلال لـم يـدم سـوى سـتين عامًـا، إذ اسـتعاد الملـك أردشـير الثالـث الحكم علـى مصـر فـي عـام 343ق. م، بعـد تدميـره جيـوشَ الفرعـون نخـت. بـن. يـو[81].

زار المـؤرخ اليونانـي هيـرودوت مصـر وهـي تحـت الحكـم الفارسـي فـي القـرن الخامـس قبـل الميـلاد، وسـجّل فـي كتابـه **تاريـخ هيـرودوت**[82] ملاحظـات، منهـا أن مصـر كانـت فـي رخـاء اجتماعـي وازدهـار عمرانـي تحـت الحكـم الفارسـي، لكـن بعـض الباحثيـن فـي التاريـخ المصـري شـككوا فـي روايـة هيـرودوت التـي عرضهـا في كتابـه، وطعنـوا فـي بعـض مـا نقلـه مـن أخبـار ووصفوهـا بأنهـا تفتقـر إلـى الدقـة.

يناقـش أحمـد بـدوي فـي تقديمـه كتـاب **هيـرودوت يتحـدث عـن مصـر** بعـض أخطـاء هيـرودوت فـي مـا نقلـه مـن مشـاهدات عـن مصـر أيـام الحكـم الفارسـي، قائـلًا: «يقـول هيـرودوث إنـه زار الهـرم، ونحـن نعتقـد أنـه فعـل، وهـو يذكـر فـي مطلـع حديثـه أنـه سـمع مـن الكهـان، ثـم لا يلبـث أن ينسـى ذلـك حيـن يسـند الروايـة التـي سـمعها إلـى ترجمـان، وفـي ذلـك مـا يـدل علـى الخلـط وعـدم الدقـة

---

(79) **هيرودوت يتحدث عن مصر**.

(80) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 51.

(81) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 53–55.

(82) هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001).

والنظر إلى الأمور في غير تحفظ وتفكير وروية»[83].

لم يُخف هيرودوت من جانبه أنه لم يكن يُصدِّق كل ما يسمعه من المترجمين والمرافقين في مصر، وأنه كان يعبّر عن رأيه الخاص في كل ما يسمعه ويراه أيضًا.

يبقى الحكم المقبول في اعتقادنا على روايات هيرودوت المصرية، أنها خلطت بين الحقيقة والوهم والمبالغات، وهناك اعتقاد أن الرجل لم يصل إلى الوجه القبلي، بل تركزت رحلته في الدلتا ومنف، لأنه لم يذكر أي شيء عن آثار التدمير والخراب الذي خلفته حروب المصريين وثوراتهم ضد الفرس. ونضيف إلى ما سبق أن حُكم الفرس لمصر لن يختلف كثيرًا في صورته ونتائجه عن حكمهم لباقي المناطق الأخرى، حيث اتسم في معظمه بالظلم والقسوة، بينما لم يخلُ من مراحل عاش فيها المصريون في سلام ورخاء ورضا على سياسات وتصرفات بعض الحكام وولاتهم.

2- التداخل الثقافي العربي - الفارسي: اللقاء والتحول

تشير الأساطير الفارسية القديمة إلى أن العلاقات العربية - الفارسية ضاربة في القِدَم، وسجّل تاريخ الثقافة الإنسانية أن أكبر حركة تداخل بين ثقافتين كانت بين الثقافتين العربية والفارسية ابتداء من القرن السابع الميلادي، وهذا لا يعني أن هاتين الثقافتين لم تكونا قبل هذا القرن على اتصال في ما بينهما، بل على العكس من ذلك كانت هناك علاقات، لكنها كانت متوترة وغير متكافئة، يؤطّرها واقع المغالبة وثقافة القوة.

يكاد يُجمع معظم الباحثين العرب والإيرانيين على أن معطيات التاريخ السياسي العربي - الفارسي قبل العصر الساساني (226م)، هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقائق التاريخية الموثّقة. يشرح عيسى العاكوب هذا الوضع بقوله: «تذهب الأساطير الفارسية - التي أثّرت بشكل واضح في رؤية المؤرخين العرب للتاريخ القديم، إلى قيام أواصر نسب وتزاوج بين ملوك الفرس القدماء وجيرانهم من ملوك العرب وأمرائهم، والحقيقة أن مثل هذه الإشارات والتهويمات، وإن كانت تدخل باب الأساطير من مصراعيه، فإن

(83) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 35.

فيها ملامح صلات روحية ونفسية شدّت الشعبين العربي والفارسي أحدهما إلى الآخر، وقرّبت نظراتهما إلى كثير من مسائل الحياة وقضاياها»[84].

يقدّم الشاعر أبو القاسم الفردوسي في ملحمته **الشاهنامه** ملامح من تلك الأجواء التاريخية العربية الفارسية، في صعودها ونزولها، فيذكر مثلًا شخصية الضحّاك الملك العربي الأسطوري الذي أغار على فارس، ثم انقضَّ على مدينة جمشيد، ليسلبها أموالها ويحكمها قرونًا طويلة. ولم تخضع الجزيرة العربية في الجاهلية للاحتلال الفارسي، باستثناء اليمن، لكنها لم تكن بمنأى عن نفوذهم، إذ كان أمراء الحيرة اللخميون مرتبطين بملوك الفرس، وكان الاحتماء بملوك الفرس وسيلة اتّقى بها هؤلاء الأمراء الهجمات الفارسية، يعطونهم ضرائب مقابل السلام والحماية، وفي هذا الإطار تندرج المرحلة الأولى من علاقة الإمبراطورية الساسانية بمملكة المناذرة العربية التي حكمت العراق بين عامي 266 و633م[85]، في حين كان أمراء الشام الغساسنة موالين للروم، وخاضعين لحكمهم[86].

بعد أن احتل الملك الحبشي اليمن، قصد رجل من أشرافها يُدعى سيف بن ذي يزن كسرى الفرس أنوشروان (531–579م)، ولما وصل إلى الحيرة، دخل على النعمان بن المنذر وكلّمه في حاجته، فقال له النعمان: «إنّ لي وفادة على كسرى وهذا حينها»[87]، فلمّا خرج النعمان إلى فارس اصطحب معه «سيفًا»، وأدخله على كسرى، فقال سيف: «أيها الملك، غلبنا على بلادنا، وغلب الأحابيش علينا، وقد جئت لتنصرني عليهم وتخرجهم عنا، ويكون ملك بلادي لك فأنت أحب إلينا منهم»[88].

استجاب كسرى أنوشروان لطلب ابن ذي يزن، وأرسل معه جيشًا تمكّن

---

(84) عيسى علي العاكوب، **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول: دراسة تطبيقية في الأدب المقارن**، ط 2 (طهران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 2006)، ص 17.

(85) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، 11 ج، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 1، ص 315–327.

(86) ابن الأثير الجزري، ص 247–256.

(87) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، 13 ج في 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 2، ص 115.

(88) ابن جرير الطبري، **تاريخ الطبري** (2008).

مـن تحريـر اليمـن مـن السـيطرة الحبشـية. كمـا ذكـر المسـعودي أن كسـرى اشـترط علـى ابـن ذي يـزن شـروطًا لإرسـال الحملـة الفارسـية، منهـا أن يُحمَـل إليـه خـراج اليمـن[89].

نظـم أحـد الشـعراء العـرب واسـمه أبـو زمعـة (وهـو جـدُّ أُميـة بـن أبـي الصلت الثقفـي) قصيـدة مـدح فيهـا دفـاع الفـرس عن عـرب اليمن:

لِيَطْلب الوتر أمثالُ ابنِ ذي يزنِ	في لُجَّةِ البحرِ أحوالًا وأحوالا
حتى أَتى ببني الأحرارِ يَحْمِلُهُم	تَخالُهُم في سَوادِ الليلِ أَجبالا
لِلّهِ درُّهُمُ من عصبةٍ خَرَجُوا مَا	إِنْ رَأَيتَ لَهُمْ في الناسِ أَمثالا[90]

أمّـا المنـاذرة فأنشـئت مملكتهـم فـي كنـف الإمبراطوريـة الساسـانية، وكان للفـرس مصلحـة فـي اسـتقرار ملـوك الحيـرة ليقومـوا بـدور حمايـة حدودهـم وقوافلهم التجاريـة مـن اعتـداءات الـروم وأتباعهـم مـن الغساسـنة.

تميـزت الحيـرة بجـودة أرضهـا ووفـرة مياههـا، واصطبغـت حيـاة العـرب هنـاك بالصبغـة الفارسـية، فاسـتخدمهم الفـرس فـي الترجمـة بينهـم وبيـن بقيـة القبائـل العربيـة. ولـم يكـن بسـط السـلطان علـى القبائـل العربيـة أمـرًا سـهلًا، فكلمـا شـعرت القبائـل بالقـوة ووجـدت فـي الملـك ضعفًـا شـقّت عصـا الطاعـة، لذلـك وضـع الفـرس كتيبـة مـن الجنـد تحـت تصـرف المنـاذرة، لكـن ملـوك الحيـرة المتأخريـن عجـزوا عـن منـع القبائـل العربيـة مـن الإغـارة علـى حـدود الساسـانيين، وعـن حمايـة قوافـل التجـارة الفارسـية الذاهبـة إلـى اليمـن وأسـواق العـرب، فذكـر ابـن حبيـب أن قيـس بـن بلعـاء الكنانـي اعتـرض قوافـل النعمـان مرتيـن، وأن البـراض الكنانـي قتـل عـروة الرحـال، وكان مجيـرًا لقافلـة النعمـان[91].

مـا عـاد فـي قـدرة ملـوك الحيـرة أن يختـاروا وارثًـا لملكهـم، فقـام كسـرى بـن

(89) أبو الحسـن علي بن الحسـين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 2، ص 65.

(90) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 2، ص 67.

(91) أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن حبيب، **كتاب المحبّر**، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبيد الله السكري، تصحيح إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 186.

هرمز (531–579م) بتعيين النعمان بن المنذر[92]، لكن الحوادث تطوّرت بين النعمان بن المنذر وكسرى في الاتجاه السلبي وساءت العلاقة بينهما، فأمر كسرى بإلقاء النعمان في السجن بخانقين، وبقي هناك حتى مات[93].

من الواضح أن ولاء المناذرة للفرس لم يكن خالصًا، وأن مخاوف الفرس من النعمان بلغت درجة عظيمة؛ ففي هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الجاهلية بدا ميل النعمان إلى قومه العرب بارزًا، وظهرت تلك المخاوف جليّة في مقالة زيد بن عدي لكسرى، إذ ذكر البيهقي أن النعمان ذهب إلى المدائن، ودخل على كسرى ودخل زيد بن عدي بعده، فقال زيد لكسرى: «أيها الملك، إن هذا العبد إذا جلس على سريره، ووضع التاج على رأسه، ودعا بشرابه، لم يظن أن لك عليه سلطانًا»[94].

لم تقتصر علاقة الفرس على المناذرة من العرب، بل امتدت إلى القبائل العربية. ففي سنوات القحط لم يكن أمام القبائل العربية في نجد من مخرج إلا الهجرة إلى أرض العراق، فكانوا يطلبون الإذن بدخولها من الفرس[95]. وردًا على إغارة الحارث بن وعلة الشيباني والمكسَر ابن حنظلة العجلي على السواد، قرر كسرى أنوشروان الهجوم على القبائل العربية، فكانت حرب ذي قار، وهي أول معركة ينتصر فيها العرب على الفرس[96]. وأظهرت بعض قبائل العرب في يوم ذي قار شيئًا من الحس القومي جمعهم ضد الفرس. ويُعتبر الملك شابور الثاني أو شابور ذو الأكتاف (309–379م) من أعنف ملوك الفرس ضد العرب، يُعرف في المصادر الفارسية بـ«ذي الأكتاف» لاشتهاره بنزع أكتاف المقاتلين العرب الذين يواجهونه. وفي تاريخ الطبري

---

(92) ابن جرير الطبري (2008)، ج 2، ص 147.

(93) عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 12 ج، تراثنا (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967–1981)، ج 1، ص 384–386.

(94) علي جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 مج، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)، ج 3، ص 204.

(95) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **المعارف**، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، ص262.

(96) عز الدين بن الأثير الجزري، **الكامل في التاريخ**، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967)، ص 285.

نجد تصويرًا دمويًا مرعبًا لحملات شابور على القبائل العربية[97].

لم يمنع التسلّط الفارسي على القبائل العربية المشتتة قيام علاقات ثقافية إنسانية على هامش الحوادث، استجابة لقوة التداخلات الثقافية بين الطرفين، التي فرضها التواصل والاحتكاك بين الأفراد والجماعات، إذ سجّلت كتب التاريخ حوادث ومعالم تدل على وجود تواصل معنوي وثقافي بين العرب والفرس.

تحدّث الشاعر الفارسي أبو القاسم الفردوسي عن شخصية أفريدون الذي زوّج أبناءه الثلاثة من بنات ملك اليمن في عصره، وذكر المسعودي في **مروج الذهب** أن الفرس كانت تأتي مكة وتطوف بالبيت تعظيمًا للنبي إبراهيم عليه السلام، قال: «كانت أسلاف الفرس تقصد البيت الحرام وتطوف به تعظيمًا له (...) وكانت الفرس تهدي إلى الكعبة أموالًا في صدر الزمان وجواهر، وقد أهدى ساسان بن بابك غزالين من ذهب، وجواهر وسيوفًا وذهبًا كثيرًا، فقذفه في زمزم»[98].

احتفاءً بدفاع الفرس عن العرب عندما هاجمهم الأحباش جنوب الجزيرة العربية، نظم أحد الشعراء الفرس الذين كانوا ينظمون أشعارهم باللغة العربية، يقول:

نَحْنُ خُضْنا البحارَ حتى فككنا حميرًا من بليةِ السودانِ
بليوث من آل ساسان شوسٍ يمنعون الحريم بالمرّان[99]

المقصود بكلمة «السودان» الأحباش الذين كانت لهم بشرة سوداء. وترددت في الروايات التاريخية أسماء بعض الشعراء العرب الذين كانت لهم أواصر مع الفرس قبل الإسلام، منهم الشاعر والتاجر غيلان بن سلمة الثقفي والأعشى الذي ذهب ببضاعته إلى كسرى، فضيّفه «ثم اشترى منه التجارة بأضعاف ثمنها، وكساه، وبعث معه من الفرس من بنى له أُطمًا (قصرًا)

---

(97) ابن جرير الطبري (2008)، ج 1، ص 281.

(98) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 1، ص 184–185.

(99) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 2، ص 65.

بالطائف فكان أول أُطمٍ بُني بها»[100].

جاء الشاعر الأعشى إلى إيران مرات عدة، قال عنه المحقق النجفي الحمامي «قصد ملوك الساسانيين فأثابوه وأجزلوا له العطاء والجوائز والهبات»[101]. أمّا الخطيب الحارث الطبيب، فهو من أهل الطائف، وكان «سافر إلى فارس وتعلَّم الطبّ»[102]، وألقى خطبة أمام كسرى عن الأغذية والأدوية، فقال له كسرى: «لله درّك من أعرابي، لقد أُعطيت علمًا وخُصصتَ فطنة وفهمًا»[103].

على المستوى الاستراتيجي، أدرك القرشيون أن مكة محطة مهمة للتجار، فحرصوا على اتخاذ موقف حيادي من الصراع بين الفرس والروم والأحباش، والتزموا معهم عهودًا، ليؤمّنوا على تجارتهم الذاهبة إلى الشام وفارس واليمن، وسعوا إلى محالفة القبائل المجاورة لهم، ولزموا الابتعاد عن الحروب، واعتمدوا على المفاوضات في حل مشكلاتهم، وأفادت هذه السياسة قريشًا، فظهرت زعامة مكة على القبائل، بعد تدهور الملك الحميري. وخرج أولاد عبد مناف إلى الروم واليمن والحبشة وفارس، فوثقوا العهود التجارية مع حكومات تلك البلاد، حيث خرج نوفل بن عبد مناف في وفادة على كسرى يقترح عليه التعاون التجاري[104].

اتّسعت تجارة قريش وكثرت أموالها، وضُرب المثل بحاسي الذهب عبد الله بن جدعان، وكان أعظم أغنياء مكة، فقد وفد على كسرى في أمور تجارية، فأكرمه كسرى، وأطعمه الفالوذج بين يديه[105]. وسار أبو سفيان في

---

(100) محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، **قصص العرب**، 4 ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961)، ج 1، ص 19.

(101) محمد علي الموسوي الحمامي، **المطالعات في مختلف المؤلفات** (النجف: مكتبة الآداب، 1964)، ص 21.

(102) المولى، البجاوي وإبراهيم، ج 1، ص 126.

(103) المولى، البجاوي وإبراهيم، ج 1، ص 130.

(104) أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، **ذيل الأمالي والنوادر**، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، ط 3 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1954)، ص 201.

(105) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **المستقصى في أمثال العرب**، 2 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، ج 1، ص 135.

تجارتـه إلـى فـارس، ودخـل علـى كسـرى وأهـداه خيـولًا عربيـة وأدمًـا، فأعطـاه كسـرى «مخـدّة»[106].

لـم يكـن الفضـاء التاريخـي قبـل الإسـلام ملائمًـا لظهـور محفـزات حضاريـة تدفـع نحـو تداخـل مكتمـل بيـن الثقافتيـن العربيـة والفارسـية، فالعناصـر الثقافيـة لـم تتمكـن مـن بنـاء كفايـة تبادليـة فـي مـا بينهـا. وسـاهم فـي هـذا الوضـع واقـع المجتمـع الإيرانـي نفسـه قبـل الإسـلام، حيـث كان قائمًـا علـى أسـاس تمييـز طبقـي حـاد، فيـه كانـت كل طبقـة مقسّـمةً إلـى فئـاتٍ، فحتـى بيـوت النـار الزرادشـتية كانـت مقسّـمة بحسـب الطبقـات[107]، ولا يحـق للطبقـة الدنيـا أن تدخـل معبـد الطبقـة العليـا، وكان رجـال الديـن فاسـدين، وأضحـى عامـة النـاس يناصبـون الجهـاز السياسـي والدينـي العـداء.

كان النظـام الطبقـي فـي فـارس يقضـي بـأن تكـون الملكيـة فـي احتـكار أفـراد معدوديـن، وكان التعليـم مقتصـرًا علـى الطبقـة العليـا مـن المجتمـع، والباقـون محرومـون حتـى لـو كانـوا أثريـاء. وفـي **الشـاهنامة** قصـة تحكـي عـن ثـري إيرانـي مـن الطبقـة الدنيـا أعلـن اسـتعداده لإنفـاق أموالـه كلهـا مـن أجـل رفـع الحظـر عـن تعليـم ابنـه فلـم يسـمحوا لـه بذلـك علـى الرغـم مـن أن ميزانيـة الدولـة كانـت بحاجـة إلـى أمـوال هـذا الرجـل[108].

يتحـدث علـي شـريعتي عـن طبيعـة الطبقيـة الفارسـية بقولـه: «كانـت ثقافتنـا القديمـة ذات عـدة ملامـح طبقيـة، بـل طبقيـة مغلقـة شـديدة الوطـأة بشـكل يُعـدّ مـن الصعوبـة بمـكان أن تحـس معـه بالقوميـة فـي حدودهـا وصورهـا المعنويـة، لأن المسـافة بـل التناقـض الطبقـي بيـن الطبقـات الأربـع المغلقـة: الأشـراف والإقطاعييـن، ثـم رجـال الديـن، ثـم الكتبـة، ثـم الحرفييـن والمزارعيـن، كانـت موجـودة إلـى حـد أننـا لـو تصوّرناهـا عناصـر تؤلّـف قوميـة واحـدة ذات روح

---

(106) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم إسـماعيل الإبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشـر، 1965)، ج 2، ص 21.

(107) ساهر رافع، **تاريخ وحضارة إيران: من عصور ما قبل التاريخ وحتى 350م**، تاريخ وحضارات العالم القديم (الجيزة: مكتبة النافذة، 2011)، ص 274.

(108) أبو القاسم الفردوسي، **الشاهنامة**، چاپ 6 (تهران: سازمان كتابهاى جيبي، 2000)، ص 258–260.

مشتركة، وثقافة مشتركة وضمير مشترك، لكانت هذه نظرة بعيدة وكلّية وذهنية وتجريدية، لا تتواءم أبدًا مع الواقع الموجود، لأن هذه الطبقات كانت مغلقة، وكانت هناك أسوار ضخمة عالية عبوس لا باب فيها ولا نافذة، قد أحاطت بكل طبقة، بحيث إنه لم يكن يستطيع قط وفي ظل أية ظروف أن ينتقل من طبقة إلى أخرى»[109].

أفرزت الحدود الطبقية في المجتمع الفارسي القديم ألوانًا ثقافية تميز كل مجموعة طبقية عن الأخرى وتبعدها عنها، فـ«كانت كل طبقة عالمًا مستقلًا منغلقًا على نفسه، بتقاليده الاجتماعية وأشكال حياته وروابطه الفردية، وحتى تبريراته المذهبية والفلسفية والعلمية والميتافيزيقية، حتى طُرُز اللباس والزينة ونوع الغذاء والمطبخ»[110].

إضافة إلى قيود الطبقية ومآسيها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، كان الدين الزرادشتي بدوره يفرض على الناس أعباء ثقيلة تزيد من معاناتهم، ذلك أن طبيعة العبادات في هذا الدين تتسم بالصعوبة الشديدة والتعقيد، فالصلاة تتطلب من العابد أن يلتزم أداء أربع صلوات للشمس في النهار، وبالليل يصلّي للقمر والنار، كما عليه أن يردد الكثير من الأدعية قبل أن ينام وبعد الاستيقاظ، وفي أثناء الاستحمام أو قضاء حاجته[111].

كان ظهور الإسلام في الجزيرة العربية حاجة تاريخية وحضارية، وعاملًا حاسمًا في إعادة تأسيس العلاقة بين العرب والفرس على أسس ورؤى جديدة. أعطى الإسلام للعرب هوية جديدة، أخرجتهم من حال الشتات والتمزّق القبلي والاستضعاف إلى وحدة أدخلتهم إلى ساحة التدافع مع القوى الدولية التي كانت تتحكم بموازين المنطقة حينئذ، الروم والفرس، وسمّى ابن خلدون تلك الهوية الجديدة «عصبية» وحّدت كلمة العرب وهدفهم، يقول: «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوّة محمد

(109) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي شتا؛ مراجعة حسين علي شعيب (بيروت: دار الأمير، 2006)، ص 415.

(110) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص 415.

(111) رافع، ص 281.

صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أمم فارس والروم فابتزوا ملكهم»[112]. فعناصر اللغة والنسب والأرض لم تستطع أن تنتج «عصبية» عربية قادرة على نقل القبائل العربية إلى مستوى الأمم الفاعلة والمتدافعة حينئذ. ويعتقد ابن خلدون أن على الرغم من اتصاف العرب بالشجاعة والفصاحة ونقاء الملكات الذهنية، فهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك»[113].

مع ظهور الإسلام، برز العرب في صورة أمة ذات رسالة عالمية، تروم تحرير الإنسان، وتقترح نفسها على القوى الموجودة على الساحة، حينئذ. سنحاول في الفقرات التالية تتبع مشاهد مفصلية من لحظة الانبعاث العربي، وتعمّدنا الوقوف مع بعض النصوص على طولها تقريبًا للمشهد وتفاصيله، وذلك لأهمية التفاصيل والمناخ الداخلي للحظة التاريخية في إطلاق المسار التداخلي العربي - الفارسي.

كان أول حديث للرسول ﷺ عن الفرس عند لقائه بني شيبان بعد السنة الثالثة للبعثة النبوية الشريفة في موسم الحج، طالبًا منهم نصرتهم لتبليغ دعوته إلى الناس كافة، فأجابه المثنّى ابن حارثة الشيباني قبل إسلامه قائلًا: «إن أحببت أن نؤويك مما يلي مياه العرب دون ما يلي، وإني أرى الأمر الذي تدعونا إليه أنت مما يكرهه الملوك»، فأجابهم رسول الله قائلًا: «ما أسأتم الرد إذ أنصحتم بالصدق، وإن دين الله عز وجل لن ينصره إلا مَن أحاط به من جميع جوانبه، أرأيتم إن لم تلبثوا إلا قليلًا حتى يورثكم الله أرضهم وأموالهم»[114]. وهذه أول إشارة من رسول الله بحتمية النصر على الفرس، وكانت الإشارة الثانية عندما لحق سراقة بن مالك برسول الله ﷺ وأبي بكر الصديق رضي الله عنه وهما في طريقهما إلى المدينة المنوّرة، مهاجرين ليردهما إلى قريش فحيل بينه وبينهما، عندما قال رسول الله ﷺ: «يا سراقة بن مالك كيف بك إذا لبست سواري كسرى»[115]. وبعد أن حقّق

(112) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج 2، ص 695.

(113) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج 2، ص 45.

(114) علي بن إبراهيم بن أحمد نور الدين الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، المعروفة، بالسيرة الحلبية**، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، 3 ج، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 2، ص 151.

(115) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 7، ص 19-20. =

الرسول ﷺ الاستقرار في الجزيرة العربية، واصل دعوته خارجها، وكانت رسائله إلى الملوك والزعماء إحدى وسائله لنشر دعوة الإسلام، بعث بها إلى قيصر ملك الروم، وإلى المقوقس حاكم مصر، وإلى كسرى ملك فارس وغيرهم.

أرسل كسرى إلى باذان عامله على اليمن يأمره بإحضار النبي عليه السلام، فأرسل باذان رجلين لإحضار النبي، فلمّا وصلا إلى المدينة، خاطب أحدهما رسول الله مهددًا: «إن شاهانشاه ملك الملوك كسرى قد كتب إلى الملك باذان، يأمره أن يبعث إليك من يأتيه بك؛ وقد بعثني إليك لتنطلق معي، فإن فعلت كتب فيك إلى ملك الملوك ما ينفعك ويكفه عنك، وإن أبيت فهو من قد علمت! فهو مهلكك ومهلك قومك، ومخرب بلادك (...)». فقال لهما رسول الله ﷺ: «ارجعا حتى تأتياني غدًا»، وأتى رسول الله الخبر من السماء أن الله قد سلّط على كسرى ابنه شيرويه، فقتله في شهر كذا وكذا، في ليلة كذا وكذا (...)[116]، فأخبرهما النبي عليه السلام، وقال لهما: «إن ديني وسلطاني سيبلغ ما بلغ ملك كسرى، وينتهي إلى منتهى الخف والحافر؛ وقولا له: إنك إن أسلمت أعطيتك ما تحت يديك؛ وملّكتك على قومك من الأبناء»[117]. تحققت نبوءة الرسول عليه السلام، فكانت سببًا في إسلام باذان عامل ملك الفرس، ومن معه من الأبناء، أي فرس اليمن[118].

بعد هذا الحادث، أصبحت اليمن والبحرين جزأين من الدولة الإسلامية؛ وذلك بإسلام المنذر بن ساوى الذي ولّاه الفرس على العرب في البحرين[119]. ويبدو واضحًا أن العرب الذين فكّروا في فتح بلاد فارس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كانوا بالمقاييس كلها غير العرب

---

(116) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري، المعروف، تاريخ الأمم والملوك**، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، ج 1، ص 542.

(117) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 542.

(118) ابن جرير الطبري (2009).

(119) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 89.

الذيـن خضعـوا للإمبراطوريـة الفارسـية طـوال قـرون مضـت، كأن هـؤلاء الفاتحيـن يدركـون تمامًـا حقيقـة التحـول التاريخـي الـذي حـدث لهـم، وكانـوا علـى وعـي تـام بالانتقـال الحضـاري الـذي يصنعونـه ويصنعهـم؛ ففـي عـام 15 للهجـرة، الموافـق لـ 636م، وقبيـل انـدلاع معركـة القادسـية، معركـة فتـح بـلاد فـارس، دارت حـوارات كثيـرة، وسجّل التاريـخ لحظـات التفـاوض الـذي جـرى بيـن الفاتحيـن والقائد الفارسـي رستم فرخـزاد، ومـن أهمهـا مـا دار بيـن هـذا الأخيـر والصحابييـن ربعـي بـن عامـر والمغيـرة بـن شـعبة[120].

إن تأمّـل حركـة هذيـن الصحابييـن والنظـر فـي مواقفهمـا قبـل وفـي أثنـاء وقوفهمـا أمـام رسـتم فرخـزاد؛ تجعلنـا نستشـعر أهميـة التحـول الـذي أحدثـه الإسـلام فـي شـخصية الإنسـان العربـي ومقـداره.

أقنـع ربعـي بـن عامـر قائـده بـأن يدخـل مفـردًا علـى القائـد رسـتم، لأن الفرس يعتبـرون دخـول وفـد عليهـم احتفـالًا بهـم. خاطـب ربعـي ابـن عامـر قائـده، قائـلًا: «إن الأعاجـم لهـم آراء وآداب، ومتـى نأتهـم جميعًـا يـروا أنـا قـد احتفلنـا بهـم؟ فـلا تزدهـم علـى رجـل»[121]، يخفـي هـذا الاختيـار وعيًـا بالـذات، وفهمًـا دقيقًـا بالطـرف الآخـر، ويكشـف أيضًـا أن العـرب أصبحـوا يفكـرون وفـق تصـوّر جديـد تجـاه الإمبراطوريـة الفارسـية، وهـو مـا يهيّـئ لمتغيـرات حضاريـة سـيكون لهـم فيهـا دور حاسم.

فـي سـرده تلـك الروايـة التاريخيـة، يذكـر الطبـري تفاصيـل اسـتقبال الفـرس الفاتـح العربـي، فـي حـرب سـيميائية ثقافيـة، سـبقت الالتحـام بيـن الطرفيـن، إذ حـاول أبنـاء الإمبراطوريـة القديمـة تذكيـر ربعـي بـن عامـر بشـأنهم وقوتهـم، مسـتخدمين فـي ذلـك مظاهـر الملـك البـاذخ وبريـق التـرف، إلا أن ابـن عامـر تجاهـل كل ذلـك مُبـرزًا تَحـرُّرَ حواسـه مـن سـلطانها، جـاء فـي الروايـة: «أظهـروا الزبـرج، وبسـطوا البسـط والنمـارق، ولـم يتركـوا شـيئًا، وُوضـع لرسـتم سـرير الذهـب، وأُلبـس زينتـه مـن النمـاط والوسـائد المنسـوجة بالذهـب، وأقبـل ربعـي يسـير علـى فـرس لـه ربـاء قصيـرة معـه سـيف لـه، غمـدة لفلفـه ثـوب خلِـق (...) فقالـوا: ضـع سـلاحك، فقـال: إنـي لـم آتكـم فأضـع سـلاحي بأمركـم، أنتـم

(120) انظر القصة كاملة: ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 751–770.

(121) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 767.

دعوتموني، فإن أبيتم أن آتيكم كما أريد رجعت، فأخبروا رستم، فقال: ائذنوا له، هل هو إلا رجل واحد؟»[122].

يقدّم ربعي بن عامر في هذا الموقف مشهدًا يجمع بين عناصر التميز الثقافي، ويظهر ذلك بوضوح في خطابه لرستم: «الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخرج من شاء من عباده إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل منا ذلك قبلنا ذلك منه حتى نفضي إلى موعود الله (...) إن مما سنّ لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل به أئمتنا، ألا نمكِّن الأعداء من آذاننا، ولا نؤجلهم عند اللقاء أكثر من ثلاث، فنحن مترددون عنكم ثلاثًا، فانظر في أمرك وأمرهم، واختر واحدة من ثلاث بعد الأجل، اختر الإسلام وندعك وأرضك، أو الجزاء فنقبل ونكف عنك، وإن كنت عن نصرنا غنيًا تركناك منه، وإن كنت إليه محتاجًا منعناك، أو المنابذة في اليوم الرابع، ولسنا نبدؤك فيما بيننا وبين اليوم الرابع إلا أن تبدأنا، أنا كفيل لك بذلك على أصحابي وعلى جميع من ترى. قال: أسيدهم أنت؟ قال: لا؛ ولكن المسلمين كالجسد بعضهم من بعض، يجير أدناهم على أعلاهم»[123].

أبرز ربعي ذاته وميزها من مخاطبيه، فهو صاحب رسالة سماوية تتعالى عن الحسابات الأرضية التي اعتاد عليها التدافع بين الشعوب حتى ذلك الزمان، وقد وظّف قوة رسالته بمرونة كبيرة، حيث وضع أمام رستم أكثر من خيار يجنبه الاصطدام بالمسلمين، لكن هذا الأخير لم يستطع الوصول إلى التوافق مع الفاتحين، على الرغم من اعترافه بقوة حجتهم، عندما اعترف لمقربيه: «ويحكم لا تنظروا إلى الثياب، ولكن انظروا إلى الرأي والكلام والسيرة؛ إن العرب تستخفّ باللباس والمأكل ويصونون الأحساب»[124]. وعندما خاطب المغيرة بن شعبة رستم قائلًا: «كانت تبلغنا عنكم الأحلام، ولا أرى قومًا أسفه منكم! إنّا معشر العرب سواء؛ ولا يستعبد بعضنا بعضًا إلا أن يكون محاربًا لصاحبه؛ فظننت أنكم تواسون قومكم كما نتواسى، وكان

---

(122) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 767-768.

(123) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 768.

(124) ابن جرير الطبري (2009)، ج1، 768.

أحسن من الذي صنعتم أن تخبروني أن بعضكم أرباب بعض..»[125]. فعلّق كبار المجلس بقولهم: «والله لقد رمى بكلام لا يزال عبيدنا ينزعون إليه، قاتل الله أولينا، ما كان أحمقهم حين كانوا يصغّرون أمر هذه الأمة»[126].

شعر الصحابي المغيرة بن شعبة بذلك التحول الثقافي الذي حصل في المجتمع العربي بعد الإسلام، عند ملاحظته الفارق بينهم وبين الفرس الذين عرفوهم سابقًا باستخدام العقل، فأضحوا بتعبيره «سفهاء». وفي المقابل فهم حكّام بلاد فارس أن مبادئ الفاتحين وثقافتهم ستجدان لهما في أوساط شعبهم استجابة كبيرة، لما تبشران به من حرية وكرامة وعدل، وشكّلت هذه المفارقة حافزًا أساسًا لمسار التداخل الثقافي بين الطرفين في ما بعد.

إلا أن القائد رستم أراد أن يمتحن أصحاب هذه الأفكار الجديدة، ويرى إن كانت تحركهم المطامع والأهداف المادية؛ فخاطبهم: «لم يكن في الناس أمة أصغر عندنا أمرًا منكم، كنتم أهل قشف ومعيشة سيئة، لا نراكم شيئًا ولا نعدّكم، وكنتم إذا قحطت أرضكم، وأصابتكم السنة استغثتم بناحية أرضنا فنأمر لكم بالشيء من التمر والشعير ثم نردكم، وقد علمت أنه لم يحملكم على ما صنعتم إلا ما أصابكم من الجهد في بلاد، فأنا آمر لأميركم بكسوة وبغل وألف درهم، وآمر لكل رجل منكم بوقر تمر وبثوبين، وتنصرفون عنا، فإني لست أشتهي أن أقتلكم ولا آسركم».[127]

أجابه المغيرة بن شعبة قائلًا: «... وأمّا الذي ذكرت فينا من سوء الحال، وضيق المعيشة واختلاف القلوب، فنحن نعرفه ولسنا ننكره، والله ابتلانا بذلك وصيرنا إليه، والدنيا دول، ولم يزل أهل شدائدها يتوقعون الرخاء حتى يصيروا إليها، ولم يزل أهل رخائها يتوقعون الشدائد حتى تنزل بهم ويصيروا إليها، ولو كنتم في ما آتاكم الله ذوي شكر، كان شكركم يقصر عما أوتيتم، وأسلمكم ضعف الشكر إلى تغير الحال، ولو كنا فيما ابتلينا به أهل كفر، كان عظيم ما تتابع علينا مستجلبًا من الله رحمة يرفّه بها عنا، ولكن الشأن

(125) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 769.

(126) ابن جرير الطبري (2009).

(127) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 769.

غير ما تذهبون إليه، أو كنتم تعرفوننا به»[128].

إن هـذا الحـوار يضعنـا أمـام حالـة تضـاد بيـن خطابيـن، الأول يتكـئ علـى الماضـي وعنصـر القـوة، ويسـتعين بمنطـق الأمـر الواقـع، والثانـي يعتـدّ بالمبـدأ والغيـب والرسـالية، ثقافـة قـوة تريـد أن تحافـظ علـى اسـتمرارها، علـى الرغـم مـن افتقارهـا إلـى الرسـالية والعمـق الإنسـاني والإلهـي، وثقافـة رحمـة تريـد أن تحـرر الإنسـان وتبلـغ كلمـة الله إلـى النـاس، علـى الرغـم مـن افتقارهـا إلـى عنصـر التكافؤ المـادي مـع الخصـم.

هكـذا يبـدو مشـهد الثقافتيـن العربيـة والفارسـية، قبيـل لحظـة الفتـح الإسـلامي لبـلاد فـارس، اللحظـة التـي رسـخت دور العـرب فـي بلـورة عمليـة تداخـل ثقافـي مـع الجار الفارسـي.

كان الإسـلام إذًا فـي منزلـة ولادة جديـدة للعـرب؛ ولادة تطـرح بقـوة سـؤال العلاقـة بيـن الديـن والثقافـة، فمـا هـي طبيعـة هـذه العلاقـة؟

يُعتبـر الشـاعر والناقـد الإنكليـزي تومـاس إليـوت (1888–1965) أهـم مـن تنـاول قضيـة علاقـة الديـن بالثقافـة. وعلـى الرغـم مـن أنـه لـم ينجـح فـي بلـورة نظريـة متكاملـة فـي هـذا الشـأن، ظلـت أفـكاره وملاحظاتـه بالغـة الأهميـة عنـد المهتميـن فـي مرحلـة سـابقة، وعبّـر عـن معاناتـه فـي سـبيل الوصـول إلـى مواقـف حاسـمة فـي مسـألة الثقافـة والديـن بقولـه: «إن مـا حاولـت التلويـح بـه مـن نظـرة إلـى الثقافـة والديـن لجـد عسـير، بحيـث لا أحسـبني أدركـه بنفسـي إلا لمحًـا، ولا أحسـبني واقفًـا علـى جميـع دلالاتـه، وهـي أيضًـا نظـرة تنطـوي علـى خطـر الوقـوع فـي الخطـأ فـي كل لحظـة، لعـدم التنبـه إلـى التغييـر فـي المعنـى الـذي يكـون لكلتـا الكلمتيـن حيـن تقترنـان علـى هـذا النحـو، بصيرورتهمـا إلـى معنـى قـد يكـون لإحداهمـا بمفردهـا»[129].

يـرى إليـوت أن الثقافـات لا تظهـر إلا إلـى جانـب الديـن، مؤكـدًا أنـه «لـم تظهـر ثقافـة ولا نمـت إلا بجانـب ديـن، ومـن هنـا تبـدو الثقافـة نتيجـة مـن نتائـج

---

(128) ابن جرير الطبري (2009).

(129) توماس سـتيرنس إليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة شكري محمد عياد، مراجعة عثمان نوية، تحرير محمد عناني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 43.

الديـن، أو الديـن نتيجـة مـن نتائـج الثقافـة، طبقًـا لوجهـة نظـر الناظـر»[130]. ويشـير إلـى أن التـلازم بيـن الثقافـة والديـن قائـم بقـوة المحافظـة والحمايـة، فالديـن برأيـه يحمـي الثقافـة ويقوّيهـا والعكـس أيضًـا صحيـح. وشـدد إليـوت علـى خطـورة الفصـل والمطابقـة بيـن الثقافـة والديـن، يقـول: «كـي نفهـم نظريـة الديـن والثقافـة التـي حاولـت أن أعرضهـا فـي هـذا الفصـل، يجـب أن نعمـل علـى تجنّـب الخطأيـن المتعاقبيـن: خطـأ جعـل الديـن والثقافـة شـيئين منفصليـن بينهمـا علاقـة، وخطـأ المطابقـة بيـن الديـن والثقافـة»[131]. وتُعـدّ هـذه الفكـرة مـن أكثـر أفـكار إليـوت المثيـرة للجـدل فـي هـذا النقـاش.

يعتقـد إليـوت أن الديـن الواحـد قـد يسـاعد فـي تبـادل التأثيـر بيـن الثقافـات المتعـددة، فالديــن برأيــه قــوة رئيســة فــي خلــق ثقافــة مشــتركة بيــن شــعوب متعـددة الثقافـات، يقـول: «قـد لا يؤمـن فـرد أوروبـي بـأن الإيمـان المسـيحي حـق، ولكـن مـا يقولـه ويصنعـه ويأتيـه، كلـه مـن تراثـه فـي الثقافـة المسـيحية، ويعتمـد فـي معنـاه علـى تلـك الثقافـة»[132]، ويضيـف فـي نبـرة شـديدة: «مـا كان يمكـن أن تُخـرج فولتيـر أو نيتشـه إلا ثقافـة مسـيحية، وأظـن أن ثقافـة أوربّـا لـن تبقـى حيـة إذا اختفـى الإيمـان المسـيحي اختفـاءً تامًّـا، وإذا ذهبـت المسـيحية فسـتذهب كل الثقافـة الأوروبيـة (...) ولـو بددنـا أو طرحنـا تـراث أجدادنـا مـن الثقافـة المشـتركة، فلـن يغنينـا، ولـن يقـرّب بيننـا كل مـا عنـد أبـرع العقـول مـن تنظيـم وتخطيـط»[133].

مـن المرجـح أن دفـاع إليـوت عـن الديـن هـو ردّ علـى أفـكار ماثيـو آرنولـد (1822–1888) (M. Arnold) الـواردة فــي كتابــه **الثقافــة والفوضــى** الصـادر فـي عـام 1869، الـذي دافـع فيـه عـن الثقافـة باعتبارهـا أشـمل مـن الديـن الـذي لا يحقـق المسـاواة والانسـجام بيـن النـاس فـي المجتمـع[134]. ويـرى الكاتـب الفرنسـي لويـس دوللـو (L. Dollo) فـي كتابـه **الثقافــة الفرديــة والثقافــة الجماهيريــة** الصـادر فـي عــام 1978 أن ازدهــار الحيــاة المســيحية فــي القــرون الوســطى فــرض تداخــلًا

(130) إليوت، ص 21.

(131) إليوت، ص 47.

(132) إليوت، ص 173–174.

(133) إليوت، ص 173–174.

(134) انظر: راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ 269 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 116.

بـارزًا بيـن الثقافـة والديـن، لكـن مـن دون أن يكـون لهـذا التداخـل تأثيـر مهـم فـي تطـور مفهـوم الثقافـة، إذ ظلـت الثقافـة بحسـب رأيـه احتكاريـة فـي الأديار، وشـعبية فـي مجـال المعجـزات وبنـاء الكاتدرائيـات[135]. وتحـدّث دوللـو عـن دور الديـن فـي الإنتـاج الثقافـي الاجتماعـي، باعتبـاره وعـاءً اجتماعيًـا يصاحـب الإنسـان منـذ ولادتـه حتـى وفاتـه، ويصنـع بذلـك تفاصيـل حياتـه وكلّياتهـا. وفـي مـا يتصـل بروابـط الديـن والثقافـة، يعتقـد دوللـو أنهـا ترجـع إلـى أصـول الحضـارة، فاليونانيـون لـم يفصلـوا بيـن المفهوميـن، وكذلـك الحـال بالنسـبة إلـى الرومـان الـذي قدّمـوا الديـن علـى الثقافـة[136].

يخلـص دوللـو فـي النهايـة إلـى أن هنـاك علاقـة وثيقـة بيـن الديـن والثقافـة، فبرأيـه يصعـب لأي ثقافـة حقيقيـة أن تسـتغني عـن بعـض الأخـلاق.

وحـاول تيـري إيغلتـون (T. Eagleton) فـي كتابـه **فكـرة الثقافـة** أن يراجـع علاقـة الثقافـة بالديـن نظـرًا إلـى مـا حققتـه مـن مكاسـب فـي الفكـر الأوروبـي علـى حسـاب المسـيحية، فقـال: «... غيـر أن الثقافـة تبقـى بديـلًا بئيسًـا للديـن، لاثنيـن مـن الأسـباب علـى الأقـل: فهـي بمعناهـا الفنـي تبقـى مقصـورة علـى نسـبة زهيـدة مـن السـكان، وهـي بمعناهـا الاجتماعـي الواسـع تقـوم علـى وجـه الدقـة حيـث يكـون البشـر أقـل انسـجامًا ووحـدة»[137]. وعلـى أسـاس هـذا التصـور، دعـا إيغلتـون الغـرب إلـى ضـرورة اسـتعادة الـروح الدينيـة المسـيحية فـي مواجهـة قيـم الثقافـة الإسـلامية الناهضـة، يقـول: «... إن إحيـاء التـراث الكلاسـيكي المسـيحي، الإنسـانوي الليبرالـي المشـترك، قـد يثبـت أنـه طريقـة ناجعـة فـي صـد البرابـرة الغازيـن القادميـن مـن بعيـد، ولنـا أن نتوقـع للثقافـة بمعنـى الفنـون الجميلـة أن تلعـب دورًا مهمًـا فـي مثـل هـذا الإحيـاء (...) فأحـلاف مثـل الناتـو والاتحـاد الأوروبـي تحتـاج فـي العـادة إلـى تدعيـم روابطهـا بشـئ أقـل غلظـة مـن البيروقراطيـة، أو الأهـداف السياسـية المشـتركة، أو المصالـح الاقتصاديـة المشـتركة، خاصـة حيـن تواجـه أعـداءً مسـلمين، تمثـل الثقافـة بمعناهـا الروحـي أمـرًا بالـغ الأهميـة والحيويـة

(135) لويس دوللو، **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**، ترجمة خير الدين عبد الصمد، دراسـات اجتماعية 12 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1993)، ص 26.

(136) دوللو، ص 31.

(137) تيري إيغلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار الحوار، 2007)، ص 92.

بالنسبة لهم»[138].

في دائرة الحضارة الإسلامية أجابت نبوة الرسول ﷺ عن سؤال العلاقة بين الدين والثقافة، وتجسّدت الإجابة في قصة النبوّة بكل تفاصيلها، خصوصًا لحظة الوحي في غار حراء، إذ نلمس في الآيات الأولى الواردة في «سورة العلق» مركزية الثقافة في الإسلام، وارتباطها الوثيق بالوحي، إذ الإنسان مأمور بالقراءة وبذل الجهد في اكتشاف الذات والكون، يقول تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[139].

أعاد الإسلام إلى الثقافة الإنسانية بُعدها المعرفي وربطها بالحقيقة والمنفعة، وابتعد بها عن الأسطورية والأوهام التي كبّلتها لقرون طويلة، كما منحها جوهر الاستمرار الذي هو الحقيقة الإلهية، أي الحقيقة الكبرى والنهائية، ليجنّبها بذلك تيه الأسئلة الوجودية، وعناء البحث عن الخالق والمسبّب الأول، وبهذه الإمكانات أخرج الإسلام الثقافة البشرية من مأزق العبثية إلى رسالية النفع، فأعاد بذلك الاعتبار إلى جهد الأفراد وأعمارهم، ورفع من قيمة الذات الإنسانية، لتكون الثقافة في النهاية وسيلة لإعمار الأرض وإسعاد الإنسان.

ويرى زكي الميلاد أن الثقافة في التصور الإسلامي «تأتي لكي تكمّل النقص والافتقار، لينتقل الإنسان من الوضع الطبيعي، والبيولوجي والغريزي، الناقص والساكن، والذي ينتسب إلى عالم الطبيعة والمادة والغريزة، إلى الوضع الإنساني، والروحي والأخلاقي، الفاعل والمتحرك، والذي ينتسب إلى عالم الفكر والروح، العالم المتعالي على عالم الطبيعة والمادة»[140].

إن لجوء النبي إلى غار حراء طلبًا للتأمل في الذات والكون، يُبين جانبًا من تصوّر الإسلام لعلاقة الدين بالثقافة، إذ لا يمكن أن تقوم هذه العلاقة

(138) إيغلتون، ص 143-144.

(139) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيات 1-5.

(140) زكي الميلاد، **المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة**، ط 2، الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010)، ص 149.

خارج التجربة الإنسانية المَحْكومة بإرادة الوصول إلى الحقيقة، فكان جواب الوحي واضحًا في قوله تعالى ﴿اقْرَأْ...﴾، أي إنه لا سبيل لقيام ثقافة إنسانية متعالية من دون قراءة وتحصيل معرفي، ولا يكون ذلك نافعًا إلا بتوجيه وإرشاد الخالق العليم ﴿... بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾؛ وهو ما يعني أن الإسلام يؤسس العلاقة بين الدين والثقافة على محور الإنسان، فالإنسان هو منطلق هذه العلاقة ومدبّرها، والمستفيد الأول من مكتسباتها لأنه «أكثر المخلوقات تكاملًا في السلسلة التكاملية لمخلوقات الطبيعة، فرسالته الوجودية أثقل، ومسؤولياته في الخلقة صعبة وحساسة»[141].

لم يترك التصور الإسلامي العلاقة بين الدين والثقافة ساكنة أو محكومة بتلقّي الثانية من الأولى، بل ميزها بعنصر الإبداع، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾[142]، فالإنسان مطالَب بالعطاء الإبداعي، ومطالَب بالبحث والكشف وطرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة، لأن «الإسلام قدّم للمجموعة البشرية تصورًا عن الإنسان يجعله يشعر بأنه محور الكون، ومحور التشريع الإلهي، وأنه يحمل الأمانة الكبرى، ولا بد أن يؤدي هذه الأمانة بتحمل مسؤولياته أمام ما أودعت فيه من قوى عقلية وفكرية تمنحه قدرة الإبداع والتطوير، وهذا التصور يمنح الإنسان ثقة بنفسه وبإمكانياته وطاقاته وقدرته على الخلق والابتكار والإبداع»[143].

يعتقد المسلمون أن فترة الرسالة النبوية التي امتدت ثلاثًا وعشرين سنة، أمضى منها النبي عليه السلام ثلاث عشرة سنة في مكة وعشر سنوات في المدينة، كانت مرحلة نضج واكتمال المنهج النبوي في معالجة الحياة الإنسانية، ويوضّحها قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿... **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا**﴾[144]. يشرح محمد

---

(141) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، ط 2 (بيروت: دار الأمير، 2007)، ص 509.

(142) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 105.

(143) محمد علي آذرشب، **وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية** (طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010)، ص 140.

(144) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية 3.

الجوهري هذا الاكتمال بقوله: «إن الفرد المسلم الذي اعتنق الدين الإسلامي تتغير حياته كليًا (...) فمفاهيمه الإيمانية والسلوكية والاعتقادية، ومفاهيمه في شتى مجالات الحياة، سواء كانت هذه المفاهيم مفاهيم اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو مفاهيم خاصة بثقافته وحضارته الإسلامية، ونظرته للكون والحياة، كل ذلك وغيره يصبح تبعًا لما جاء به الإسلام، وهذه المفاهيم هي التي تكوّنت وترسّخت في العقول والقلوب المؤمنة طوال البعثة النبوية، وهي التي قام المجتمع الإسلامي عليها»[145].

إن هذا الفهم الجديد للجهد الثقافي الإنساني هو الذي أعطى العرب قابلية كبيرة للانفتاح على الشعوب الأخرى، وقبول عناصرها الثقافية والتداخل معها، تفاعلًا وتبادلًا، من أجل بناء حياة إنسانية متعالية على قاعدة المشترك الإنساني. والهدف الإلهي للذي يتأمل قول المولى عز وجل: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾**[146]، أن يدرك هذا الربط الدقيق بين الدين والثقافة الإنسانية المشتركة، أو بالأحرى سيكتشف كيف ربط الإسلام بين التدين والتداخل الثقافي بين المجموعات البشرية المختلفة؛ فالخطاب موجّه في هذه الآية إلى عموم البشر **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ...﴾**، ويذكّرهم بأصلهم الأول ويُحرّضهم على التعارف **﴿... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾**، والتعارف هنا يحتمل معنيين: **الأول** وهو القريب، معنى أن يتعرف كل طرف إلى الطرف الآخر، يتعرف إلى اسمه وأصله وبلده وظروفه ودينه وثقافته. المعنى **الثاني** يحمل دلالة المعرفة، أي أن يكون التعارف بهدف الفهم والإدراك، فالقرآن يدعو الناس كي يكتشفوا الحقائق الكامنة وراء اختلافهم وتميزهم عن بعضهم. معرفة اختلاف الألوان، ومعرفة اختلاف الألسن، ومعرفة اختلاف المنتجات الصناعية، ومعرفة اختلاف المنتجات الاجتماعية، ومعرفة الاختلافات النفسية والمزاجية والاجتماعية. فروع معرفية وعلمية متعددة بتعدد الاختلافات الموجودة بين

---

(145) محمد الجوهري، **الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 77.

(146) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية 13.

الشعوب والقبائل، لكنّ الحكمة الإسلامية لا تترك هذا التفرع المعرفي مفتوحًا على التعدد المتباعد، أو العبثي، بل ترجعه إلى الأصل والمنتهى، إذ معرفة الآخر (شعوبًا وقبائلَ) ليست سوى معرفة للذات ﴿... **إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...**﴾، ومعرفة الذات في النهاية هي الطريق الوحيدة لمعرفة الخالق: **من عرف نفسه فقد عرف ربّه**، وهو ما يؤكده آخر الآية ﴿... **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...**﴾. فرأس الحكمة والمعرفة هو معرفة الغاية من التنوع الثقافي والتعدد البشري، أي معرفة الله، وبهذا التصور تؤسس الآية لمبدأ أساسٍ في التداخل بين الثقافات البشرية، وتحصّن التعدد الثقافي الإنساني من مهلكة التصادم والتقاتل والإلغاء.

الفصل الثاني

التداخل الثقافي العربي - الفارسي: نواظم ونقاش

أولًا: نواظم التداخل الثقافي العربي – الفارسي

لا يمكن في اعتقادنا فهم طبيعة التداخل الثقافي العربي - الفارسي وأبعاده، من دون أن نفهم النواظم التي حكمت هذا التداخل، ووجّهت مساراته ومخرجاته. وتنقسم هذه النواظم برأينا إلى ثلاثة أنواع: الناظم الديني والناظم الجغرافي والناظم الزمني.

يُعتبر كل واحد من هذه النواظم موجّهًا رئيسًا للتداخل بين الثقافتين العربية والفارسية، وسنحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة النظرية المتعلقة بالمسار التداخلي من خلال هذه النواظم، كما أنها ستساعدنا في التعامل مع كثير من القضايا والمظاهر التي نتجت من اللقاء العربي - الفارسي.

1- الناظم الديني

يفسّر هذا الناظم جانبًا مهمًّا من التداخل الذي حدث بين الثقافتين العربية والفارسية، إذ أعطى لكلا الطرفين فرصة اللقاء والتبادل المرن والمستمر، ذلك أن رسالة النبي ﷺ تجاوزت حدود قومه ومحيطه، وكانت رسالة عالمية لجميع البشر، يقول الحق سبحانه: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾[1]. وتمثّل قصة الصحابي سلمان الفارسي معلمًا دالًّا يعكس تأثير الناظم الديني في التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

تُجمِع مصادر التاريخ الإسلامي على انتماء سلمان إلى أصول فارسية. كان زرادشتيًا في بداية عمره، لكن قلقه وبحثه المتواصل عن الحقيقة جعلاه يعتنق المسيحية، ويتنقل بين الشام والعراق، ثم توجّه نحو المدينة بعد أن

(1) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء» الآية 107.

علم بقرب ظهور النبي الخاتم. عَرَفَ سلمان علامات نبوّة محمد ﷺ، فآمن به ونَاصرَهُ في كل غزواته.

عُرف سلمان الفارسي بين الصحابة بكنية «أبو عبد الله»، واشتهر بينهم بالحكمة ورجاحة الرأي، وكان له دور كبير في تطوير خبرات المسلمين الأوائل القتالية، خصوصًا في غزوة الخندق، حيث أشار على النبي بحفر خندق حول المدينة المهدَّدة بهجوم الأحزاب، كما أشار عليه باستخدام سلاح المنجنيق، قائلًا: «يا رسول الله، أرى أن تَنصب المنجنيق على حصنهم، فإذا كنا بأرض فارس ننصب المنجنيقات على الحصون وتُنصبُ علينا، فنصيب من عدونا ويصيب منا بالمنجنيق، وإن لم يكن المنجنيق طال الثواءُ»[2].

نقلت كتب السيرة النبوية أحاديث نبوية ترفع من شأن سلمان الفارسي، وتبرز مكانته في مجتمع النبوّة، حيث كبار الصحابة الذين ينحدرون من مختلف القبائل العربية، ومنها أن المهاجرين والأنصار احتجّوا «في سلمان الفارسي، وكان رجلًا قويًا، فقال الأنصار سلمان منا، وقال المهاجرون سلمان منا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: سلمان منا أهل البيت»[3]، إن النظر في هذا الحديث النبوي وما يحيط به من مناخ نفسي، يعكس بوضوح المعاملة التي كان يحظى بها سلمان داخل المجتمع الإسلامي الأول، وهي بلا شك معاملة احتضان وارتباط أخوي إيماني، غابت معه الحواجز القومية والعرقية والطبقية، فالرجل فارسي من بلاد بعيدة، تختلف ثقافتها عن ثقافة العرب في المدينة، وهو سليل أسرة غنية ومترفة، وقع في الرقّ وعاش في قيده لسنوات طويلة، لكنّ الناظم الديني لمجتمع النبوّة العربي تجاوز كل هذه الحواجز ليضمّ سلمان الفارسي إليه، وأكثر من ذلك أنه سينال شرف الانتماء إلى بيت النبوّة. ومن الواضح أن النبي عليه الصلاة والسلام أراد بهذا الاحتضان الإيماني أن يعلّم الصحابة أن

(2) أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونز، 3 ج في 3 مج (بيروت: عالم الكتب، 1965)، ج 1، ص 927.

(3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن**، 13 مج، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 10، ص 269.

الانتماء إلى بيت النبوّة لا يكون بالانتساب البيولوجي فحسب، بل يحصل أيضًا بالانتساب الروحي المعنوي، بغضّ النظر عن العرق واللون والجنس والمكانة الاجتماعية.

من المؤكد أن سلمان تلقّى هذا الاحتضان بتجاوب ومشاعر عميقة، وفهم أن رسالة الإسلام تقوم على الرابطة الإيمانية لا غير، وهو ما سيشرحه لبني قومه في بلاد فارس، فكيف يا ترى استقبل المجتمع الفارسي حينئذ هذه الصورة التي نقل لهم سلمان من عمق المجتمع الإسلامي المتشكل حديثًا؟ كيف سيتصور أولئك الذين أنهكتهم العبودية وتسلّط الأكاسرة وثقافتهم الاستكبارية التي لا تعترف بانتماء عموم الشعب إلى فصيلتهم، ولا تقرّ لهم بأي حق من حقوقهم؟ كيف سيرى أبناء فارس أخوّة المسلمين وتعاطفهم وتراحمهم وتعاونهم؟ لا شك في أن هذه الصورة الجديدة التي نقلها سلمان عن مجتمع النبوّة فعلت فعلها في تهيئة تلك القلوب والعقول لقبول الرسالة الإسلامية.

إن سلمان لم ينل مكانته بين أصحاب النبي عليه السلام لإيمانه وتصديقه فحسب، بل أيضًا لعلمه وسِعَة اطلاعه وعمقه، وشهد له بذلك ابن عم النبي ﷺ علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه، عندما قال عنه: «ذاك امرؤ منا وإلينا أهل البيت، من لكم بمثل لقمان الحكيم، عَلَمَ العِلم الأول والعِلمَ الآخر، وقَرأ الكتاب الأول وقَرأ الكتاب الآخر، وكان بحرًا لا ينزف»[4]، فهذه الرواية تؤكد انتماء سلمان إلى بيت النبوّة، وتكشف عن جانب مهم من شخصية الرجل، وهو الحكمة والعلم العميق؛ أي ما يعني أن الإسلام استثمر معارف سلمان السابقة التي توافق الوحي الخاتم للرسالات، وأن الدين الجديد زكّى حقائق الرجل وقدّمه مسافات كبيرة نحو الحقيقة الإلهية، اعترافًا ودعمًا واحتضانًا، فكيف سيستقبل أبناء قومه هذا الدين الذي لا يُلغي رصيد الشعوب الثقافي، ولا يستأصل ملامح الجماعات والأقوام، بل يدعو إلى ترك ما يخالف كلمة الوحي، ويصحح ويقوِّم، ويثمن ما عند الناس من ثقافة وألوان إنسانية تحفظ التنوع؟

---

(4) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد الزهري، **كتاب الطبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، 11 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 4، ص 79.

مع تعميق النظر في المواقف النبوية تجاه سلمان الفارسي، يتضح مدى السموّ الذي عبّرت عنه رسالة الإسلام، وكيف راعى النبي عليه السلام فضل الفرس، خلافًا لما كان عليه المجتمع العربي الجاهلي من تعصب للذات والعرق، ومن اعتدادٍ بالأنساب والدماء. جاء في **صحيح البخاري**: «عن أبي هريرة قال: كنا جلوسًا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نزلت عليه سورة الجمعة، فلما قرأ ﴿**وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ...**﴾، قال رجل: من هؤلاء يا رسول الله، فلم يراجعه النبي ﷺ حتى سأله مرة أو مرتين أو ثلاثًا، قال: وفينا سلمان الفارسي، قال: فوضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على سلمان، ثم قال: لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء»[5].

إن الإيمان ليس خاصية عربية قرشية، بل هو عطاء إلهي يتجاوز الحدود الجغرافية والعرقية، ليعبّر عن العمق الإنساني المتصل بخالق الناس ومدبّر الكون. وهنا أيضًا لا بد من أن نتوقف لنتأمل أثر هذا الموقف النبوي الحكيم في نفس سلمان وعقله وقومه من الفرس، ثم نتساءل: كيف سينظر هؤلاء إلى دين يشهد لهم بالقوة في الإيمان، والاستعداد الكامل لنيل الدرجات العُلى في مضمار الدين والتقوى؟

تكمن الأهمية الحاسمة لهذه الأحاديث النبوية والروايات في ما لها من دور ناظم في عملية التداخل الثقافي بين العرب والفرس، ذلك أن تلقّي سلمان هذه الرسائل الإلهية الثمينة سيجعله من دون شك سفيرًا نبويًا داخل المجتمع الفارسي الذي لا يزال حتى ذلك الوقت تحت هيمنة الاستعباد الملكي الكسروي الظالم والقاهر.

أصبح سلمان الفارسي جزءًا من مجتمع النبوّة، وحاملًا أمينًا لرسالتها نحو الضفة الفارسية، وأضحى في ما بعد نموذجًا لأخلاق النبي عليه الصلاة والسلام، في حِلمه وكَرمه وتواضعه وزُهده، فما عدنا أمام سلمان الفارسي، بقدر ما أصبحنا نلمس شخصية جديدة كل الجدة، تنسجم تمامًا مع تطلعاتها الإيمانية، أي شخصية سلمان أبي عبد الله. أورد ابن سعد في **طبقاته** رواية تقول: «أخبرنا وهب بن جرير بن حازم، قال: حدّثنا أبي، قال: سمعت

(5) أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص 1106.

شيخًا من بني عبس عن أبيه، قال: أتيت السوق فاشتريت علفًا بدرهم فرأيت سلمان ولا أعرفه، فسخرّته، فحملت عليه العلف، فمرّ بقوم فقالوا: نحمل عنك يا أبا عبد الله، فقلت: من هذا؟ قالوا: هذا سلمان صاحب رسول الله ﷺ، فقلت: لم أعرفك ضعه، عافاك الله، فأبى حتى أتى منزلي فقال: قد نويت فيه نية فلا أضعه حتى أبلغ بيتك»[6].

كان للناظم الديني دور بالغ الأهمية في تهيئة المناخ العام لقيام تداخل ثقافي بين العرب والفرس أولًا، ثم رعاية وتعميق هذا التداخل في ما بعد، حيث اقتنع الفرس بأن العرب يحملون إليهم رسالة إحيائية تخرجهم من «عبادة العباد إلى عبادة رب العباد»، بتعبير الصحابي ربعي بن عامر الذي سبق لنا أن رأينا موقفه مع القائد الفارسي. ويفيد بعض الروايات التاريخية، خصوصًا تلك التي ذكرها البلاذري في **فتوح البلدان** في فصل «أمر الأساورة والزط»، أن جماعات كبيرة ومؤثّرة من قبائل الفرس المتنقلة أسلمت قبل فتح فارس، وكان لها دور مهم في تسريع عملية الفتح وتقدّم جيوش المسلمين حتى خراسان وقزوين. جاء في **فتوح البلدان**: «... كان سياه الأسواري على مقدمة يزدجرد، ثم إنه بعث به إلى الأهواز فنزل الكلبانية، وأبو موسى الأشعري محاصرٌ السوس، فلمّا رأى ظهور الإسلام وعِزَّ أهله وأن السوس قد فتحت، والأمداد متتابعة إلى أبي موسى، أرسل إليه: إنّا قد أحببنا الدخول معكم في دينكم، على أن نقاتل إلى أبي موسى، وعلى أن نقاتل العجم معكم، وعلى أنه إن وقع بينكم اختلافٌ لم نقاتل بعضكم مع بعض، وعلى أنه إن قاتلنا العرب منعتمونا منهم وأعنتمونا عليهم، وعلى أن ننزل بحيث شئنا من البلاد ونكون فيمن شئنا منكم، وعلى أن نلحق بشرف العطاء ويعقد لنا بذلك الأمير الذي بعثكم. فقال أبو موسى: بل لكم ما لنا وعليكم ما علينا...» [7]. إن هذه الحوادث تُؤيد ما ذهب إليه كثيرون من الباحثين من أن المقاومة التي لقيها المسلمون بعد معركة القادسية كانت بالأساس من القوات المتبقية والموالية للملك الهارب يزدجرد.

---

(6) ابن سعد الزهري، ج 4، ص 82.

(7) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 149–150.

إن التفاصيل والظروف المحيطة بفتح بلاد فارس تؤكد أن السيف لم يكن سوى وسيلة ثانوية في سقوط تلك الإمبراطوريات الممتدة، لأنه كانت إلى جانبه وسائل أخرى مرنة وسلمية أقنعت الشعب الفارسي بأن هدف الدين الجديد ليس استعباده واحتلاله ونهب ثرواته، ولعل من أشهر الكلمات التي رددها الفاتحون حينئذ مخاطبتهم الشعوب الداخلة في الإسلام بقولهم: «لنا ما لكم، وعلينا ما عليكم».

قاد الناظم الديني عملية التداخل الثقافي في مستواه العميق، بمعنى أنه نفذ إلى أعماق القلوب والعقول، ورتّب نظرتَي الطرفين العربي والفارسي إلى الوجود وإلى بعضهما، وعلم كل واحد كيف يتخلص من العوائق الأرضية والنفسية، وينطلق بإنسانيته الفطرية، ويعقد تبادلات ثقافية بعيدًا عن الحسابات الضيقة. وعلى الرغم من التحديات كلها التاريخية والثقافية المستجدة في القرون اللاحقة، ظل الناظم الديني صمام أمان للتداخل الثقافي العربي الفارسي ضمن استمراره وتطوّر حلقاته.

2- الناظم الجغرافي

نقصد بـ«الناظم الجغرافي» دور الجغرافيا في تنظيم التداخل الثقافي العربي - الفارسي وبنائه، ذلك أن القرب الجغرافي طبع بقوة عملية التداخل بين الثقافتين، وكان له تأثير كبير في وتيرة تفاعلها ونموّها، تمامًا كما كان لهذا القرب طوال القرون الغابرة الأثر البالغ في العلاقات التي قامت بين الطرفين. وانتبهت نظرية «الانتشار الثقافي»[8] لأهمية الناظم الجغرافي في تطور الثقافة الإنسانية، خصوصًا مع رائدها الألماني فريدريك راتزل (1844-1904) الذي تبنّى منهجًا تاريخيًا - جغرافيًا بتأثير المدرسة الجغرافية الألمانية. بينما أكد مونتسكيو أن للمناخ والجغرافيا أثرًا كبيرًا في التحولات الثقافية، ذلك أن الحياة الإنسانية هي انعكاس للظروف المناخية والجغرافية، وأن التغيرات التاريخية ناشئة مما لا يتغير، وهو فعل الطبيعة الإنسانية في ردّها على المؤثرات المختلفة. هناك إذًا ارتباط شديد بين حركة الثقافة

---

(8) انظر: محور «التداخل الثقافي من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية» في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا الكتاب.

والإطار الجغرافي[9].

عندما نتحدث عن العرب والفرس جغرافيًا نحيل بالضرورة على رقعة واسعة من الأراضي الممتدة من شمال آسيا الوسطى إلى الجزيرة العربية، ثم نحو الخليج العربي في اتجاه بحر العرب. عرفت هذه البقعة تاريخيًا مجالًا متحركًا بحسب اقتدار أحد الطرفين. وأوضحت موسوعة **أطلس تاريخ الإسلام** هذه الخاصية بقولها: «هناك مبالغة في نصوص تصوير اتساع دولة فارس في العصر الإيراني، لأن فارس لم تكن قط في أي عصر من عصور تاريخها قبل الإسلام دولة ثابتة الحدود، إنما كانت حدودها تتسع أحيانًا في عصور الملوك الأقوياء، وتنقبض في عصور الضعفاء وهم الأكثرون»[10]. وفي معظم المراحل التاريخية، عرفت الحدود العربية - الفارسية استقرارًا وسلامًا، وتبادلات ثقافية واقتصادية، وأحيانًا تعاونًا عسكريًا وسياسيًا.

تُعتبر الإمبراطورية الأخمينية (559-331ق.م) أكثر الإمبراطوريات الفارسية توسعًا، إذ امتدت من الهند إلى غرب الأناضول، وشمالًا حتى مقدونيا، وهيمنت على البحرين وفلسطين ومصر وليبيا، في حين وصلت آخر إمبراطورية فارسية، وهي الساسانية إلى اليمن، وهيمنت على جزء من العراق بوساطة أمراء المناذرة، مع تراجعها عن معظم توسعات الأخمينيين في مصر وفلسطين وليبيا مثلًا، في حين ظل وسط الجزيرة العربية بعيدًا عن نفوذ الفرس، لكنه لم يبقَ بمعزل عن تأثيرهم الثقافي والاقتصادي.

رأينا في محور سابق كيف هيّأ الساسانيون وجودهم في اليمن في عهد كسرى أنوشروان (531-579م)، في إثر مساعدتهم سيف بن ذي يزن في معركته ضد القائد الحبشي أبرهة، هكذا بالتدريج أصبح اليمن بالنسبة إلى الفرس مدخلًا للتواصل **مع العرب**.

كان العراق مجالًا آخر للتواصل العربي - الفارسي، وإن كان في شكل

(9) عبد العزيز الدوري، **أوراق في التاريخ والحضارة**، 4 ج، ط 2، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 8-9-10-11 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ج 1: **أوراق في علم التأريخ**، ص 123.

(10) حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام**، تصميم ورسم الخرائط جيوفاني دي أجوستين (القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1987)، ص 49.

تبعية يقوم بها أمراء الحيرة اللخميون للإمبراطورية الفارسية، تحت مسمى مملكة المناذرة التي حكمت العراق بين عامي 266 و633م. وظلت المناطق العراقية الأخرى المحاذية لبلاد فارس مفتوحة أمام القبائل العربية المتنقلة في سنوات القحط، إذ كانوا يطلبون الإذن بدخولها من الفرس[11].

كان العرب قبل العهد الساساني قد استوطنوا السواحل الجنوبية من بلاد فارس، فعندما انشغل البارثيون بالصراعات الداخلية، بسط العرب هيمنتهم على مناطق مثل كرمان وغيرها[12].

أمّا الساحل العربي المقابل لبلاد فارس الذي عُرف ببلاد البحرين الممتدة من البصرة شمالًا إلى **عُمان** جنوبًا، على طول ساحل **الخليج العربي**، وشمل **المنطقة الشرقية** والكويت **وقطر والإمارات ومملكة البحرين** حاليًا، فكان وعاءً جغرافيًا للقاء العنصرين العربي والفارسي. حكم هناك ولاة من الفرس، أو أمراء مناذرة، وشهد حركة نشيطة للقبائل العربية المتنقلة والتجار الآتين من فارس والهند وغيرهم.

كانت مكة في قلب الجزيرة العربية مركزًا تجاريًا محايدًا في الصراع الفارسي - البيزنطي، مع احتفاظها بمكانة سياسية ودينية تعززت بعد انهزام أبرهة الحبشي في عام الفيل، وشكلت مكة نقطة أخرى للتواصل بين العرب والفرس، لأن التجار الفرس كانوا يتوافدون إليها، ويستقرون بها لعقد الصفقات، وتنظيم أعمالهم التجارية[13]. وكان لمكة دور مؤثِّر في رعاية اللقاء العربي - الفارسي، نظرًا إلى رمزيتها الدينية والثقافية على مر العصور. وجاء في **مروج الذهب** أن الفرس كانوا يأتون مكة ويطوفون بالبيت تعظيمًا للنبي إبراهيم عليه السلام، قال: «كانت أسلاف الفرس تقصد البيت الحرام وتطوف به تعظيمًا له... وكانت الفرس تهدي إلى الكعبة أموالًا في صدر

---

(11) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **المعارف**، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، ص 262.

(12) سامي سعيد الأحمد، **تاريخ الخليج العربي من أقدم الأزمنة حتى التحرير العربي**، شعبة دراسات العلوم الاجتماعية (البصرة: مطبعة جامعة البصرة، 1985)، ص 37.

(13) محمد سهيل طقوش، **تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار النفائس، 2009)، ص 443.

الزمان وجواهر»[14].

قامت مراكز التماس والتواصل بين العرب والفرس قبل الإسلام في مناطق متعددة، ابتداءً بجنوب بلاد فارس نفسها وشمالها، خصوصًا في المجال العراقي، أو في بلاد البحرين على سواحل الخليج، أو في اليمن ومكة. واختلفت طبيعة هذا التواصل ومستواه، إلا أنه بكل تأكيد ترك أثره في تصور كل طرف عن الآخر، وكان شاهدًا على تبادل ثقافي من نوع ما.

إن تعدد الفضاءات الجغرافية التي جمعت العرب والفرس قبل الإسلام وتنوّعها على امتداد سواحلَ وصحارٍ وأراضٍ متنوعة مهّد بقوة لعصر الرسالة الإسلامية، وساهمت هذه الفضاءات الجغرافية بقدرٍ ما في تعميق التداخل الثقافي العربي - الفارسي. ويمثّل الصحابي سلمان الفارسي هنا مثالًا دالًّا، إذ كان انتقاله من داخل بلاد فارس إلى الشام بمساعدة تجار عرب كانوا في مهمة تجارية داخل بلدته، ليتمكن بعد ذلك من مواصلة رحلته بحثًا عن الحقيقة نحو يثرب رفقة قافلة تجارية أخرى.

يبدو أن المدينة لم تكن تخلو من رعايا بلاد فارس، وثبت أن أحدهم كان من الأنصار الذين استقبلوا الرسول ﷺ. وروى أبو داود في **سننه** عن أبي عقبة، قال: «كان مولى من أهل فارس قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحدًا فضربت رجلًا من المشركين، فقلت: خذها مني وأنا الغلام الفارسي، فالتفت إليّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: فهلا قلت: خذها مني وأنا الغلام الأنصاري»[15]. والمثال الآخر هو إسلام أبناء الفرس المقيمين في اليمن في عهد باذان بن ساسان، بعد أن أسلم هذا الأخير في إثر إخبار الرسول عليه السلام بقصة قتل كسرى على يدي ابنه شيرويه[16]، ومن المرجح جدًّا أن يكون لهؤلاء دور في الدفع بمسار

---

(14) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 1، ص 185.

(15) سليمان بن الأشعث أبو داود، **صحيح سنن أبي داود باختصار السند**، صحح أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه زهير الشاويش (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989)، ج 2، ص 232.

(16) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري، المعروف، تاريخ الأمم والملوك**، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، ج 2، ص 654-656.

الاندماج العربي - الفارسي بعد الفتح، خصوصًا أن الرسول أبقى على باذان واليًا على اليمن بعد إسلامه.

ساهم الناظم الجغرافي في تسريع الفتح الإسلامي لفارس، ثم انتقال المفردات الثقافية في كلا الاتجاهين العربي والفارسي، الأمر الذي أخذ بعدًا شاملًا ومُنظّمًا بعد الفتح، إذ أصبحت مناطق الري وخراسان وقزوين وفارس ومراغة ومرو مفتوحة أمام العرب يتنقلون فيها ويلتقون الفرسَ، تمامًا كما كانت بلاد العراق والجزيرة العربية واليمن والشام وفلسطين مشرّعة الأبواب أمام أبناء بلاد فارس، هكذا نقل الإسلام العنصرين العربي والفارسي من حالة التقابل إلى حالة الاندماج والتداخل التي كانت في الحقيقة صيرورة تاريخية امتدت طوال القرون الموالية.

تؤكد المنعطفات الحضارية الإسلامية الكبرى التي كانت بلاد فارس مهدًا لها أهمية الناظم الجغرافي لعملية التداخل العربي - الفارسي، لأن المدن والبلدات الفارسية أنجبت علماء تركوا بصماتهم في تاريخ الحضارة الإسلامية، نذكر منهم: سيبويه والخيّام والرازي والغزالي والطوسي والخوارزمي... وغيرهم، حركة نشيطة من أبناء فارس جعلت الطرق والمسالك الرابطة بين مدنهم والمراكز العلمية الإسلامية شرايين حية للتبادل الثقافي والإبداعي المعرفي والعلمي. والناظر في كثير من الحوادث والتحولات السياسية التي طبعت عصر الازدهار الإسلامي، سيرى أنها انطلقت من العمق الفارسي في اتجاه أطراف العالم الإسلامي حينئذ، مثل حركة أبو مسلم الخراساني الذي كان له دور حاسم في إنهاء الخلافة الأموية.

يُمكننا أن نتأمل في هذا السياق أيضًا موقف الإمام علي كرّم الله وجهه عندما نقل عاصمة الخلافة الإسلامية من المدينة إلى الكوفة التي كانت قريبة من المؤثرات الفارسية، وعرفت حوادث دينية وعسكرية مؤثّرة عبر التاريخ. ولا شك في أن لقرار الإمام علي بنقل عاصمة الخلافة قريبًا من الحدود الفارسية آثارًا عميقة في مسار التداخل العربي - الفارسي.

لم تكن الجغرافيا عاملًا جامدًا في تاريخ التداخل الثقافي العربي - الفارسي، بل على العكس ساهم التواصل المستمرّ وانفتاح الممرات وتعدد المراكز العلمية في صناعة ذلك التاريخ، ونقترح هنا الوقوف عند بعض تلك

المراكـز الجغرافيـة التداخليـة:

أ- **مدرسـة جنديسـابور:** تقـع جنـوب بـلاد فـارس، اشـتهرت بتدريـس الطـب، وفيهـا تُرجمـت مؤلفـات اليونـان فـي الطـب بالسـريانية، وبعـد ذلـك نُقِلَـت إلـى العربيـة، وينتسـب إلـى هـذه المدرسـة أطبـاء أسـرة بختيشـوع الذيـن اشـتهر منهـم مـن عالجـوا الخلفـاء العباسـيين الأوائـل.

ب- **مدينـة طـوس:** تقـع فـي منطقـة خراسـان شـمال شـرق بـلاد فـارس، فُتِحَـت فـي عهـد الخليفـة عثمـان بـن عفـان، فأصبحـت مركـزًا فقهيًـا وعلميًـا ناشـطًا. درس فيهـا أبـو حامـد الغزالـي، وتعرّضـت للدمـار بعـد هجـوم المغـول عليهـا فـي القـرن السـابع الهجـري. فيهـا قبـر علـي بـن موسـى الرضـا وقبـر الخليفـة العباسـي هـارون الرشـيد. قـال عنهـا ياقـوت الحمـوي فـي **معجمـه:** «وقـد خـرج مـن طوس مـن أئمـة أهـل العلـم والفقـه مـا لا يُحصـى، وحسـبك بأبـي حامـد محمـد بـن محمـد بـن محمـد الغزالـي الطوسـيّ وأبـي الفتـوح أخيـه»[17].

ج- **مدينـة أصبهـان:** تقـع وسـط فـارس، فتحهـا عمـر بـن الخطـاب فـي عـام 19 للهجـرة بعـد فتـح نهاوند، عُرفـت فـي الثقافـة الفارسـية بلقـب «نصـف العالـم». قـال عنهـا ياقـوت الحمـوي: «وخـرج مـن أصبهـان مـن العلمـاء والأئمـة فـي كل فـن مـا يخـرج مـن مدينـة مـن المـدن، وعلـى الخصـوص علـوّ الإسـناد، فـإن أعمـار أهلهـا تطـول، ولهـم مـع ذلـك عنايـة وافـرة بسـماع الحديـث، وبهـا مـن الحفّـاظ خلـق لا يحصـر، ولهـا عـدة تواريـخ»[18].

كانـت هـذه المراكـز قريبـة مـن منـارات الحضـارة الإسـلامية فـي بغـداد والكوفـة والبصـرة والموصـل ودمشـق، كمـا كانـت علـى مقربـة مـن قلـب العالـم الإسـلامي فـي مكـة المكرمـة والمدينـة المنـوّرة، وسـاهم هـذا التقـارب الجغرافـي فـي انتظـام حركـة تداخـل ثقافـي دقيـق وفريـد فـي تاريـخ الثقافـة الإنسـانية، وعلـى الرغـم مـن كل المِحَـن التـي عرفتهـا تلـك المناطـق ومـا تعرّضـت لـه مـن تحـوّلات سياسـية علـى مـر العصـور، لا تـزال آثـار التداخـل وثمـاره قائمـة ومؤثّـرة فـي حـوادث اليـوم.

---

(17) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 5 ج (بيروت: دار صادر، 1955)، ج 2، ص 1176.

(18) ياقوت الحموي، ج 2، ص 141.

3- الناظم الزمني

وقفنا في محور سابق من هذا الكتاب على العلاقة الوطيدة القائمة بين الزمن والثقافة، ورأينا كيف أن الثقافة لا يمكنها أن تكون إلا داخل ظرفها الزمني، وكلاهما - الثقافة والزمن - يتفاعل في علاقة جدلية مستمرة، حيث الثقافة تصنع زمنها والزمن يؤثّر في ثقافته، وفي النهاية لا يمكن أن نرصد حركة الثقافة وتشكلاتها من دون أن نقف على المعطى الزمني ونُوليه ما يستحقه من أهمية.

المقصود بالزمن هنا هو تلك الماهية الوقتية التي تشكل المادة الأساسية للتاريخ، والأداة الفاعلة في يد المؤرخين، واستخدامنا هنا مصطلح «الزمن» جاء بهدف تأكيد طبيعة هذا الناظم.

في هذا الإطار نعتقد أن التداخل الثقافي العربي - الفارسي خضع لتأثير ناظم زمني، أثّر بقوة في فاعليته ومراحله ونتائجه، حيث حضر العامل الزمني بدقة وقوة في لحظة الوحي، عندما تلقّى الرسول عليه السلام رسالة النبوّة، نجده في أول سورة نزلت، سورة العلق، عند قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى * إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى**﴾[19]، تكشف الآية عن مفهوم جديد للزمن مطبوع بالجوهر الإنساني والأبدية المطلقة، كما ستصبح مسؤولية الإنسان تجاه الزمن مصيرية، ذلك أن الإيمان بمراقبة الخالق لأعمال الإنسان، يستتبع بالضرورة خضوع هذه الأعمال للمحاسبة ونيل الثواب أو العقاب عليها.

يتعزز هذا التصور عند النظر في سورة «المزّمّل» التي تصوّر حال النبي بعد تلقّيه الوحي في غار حراء، حيث تقوم مضامين السورة على إشارات زمنية واضحة جدًا، وَصَلَت الكينونة الإنسانية بالحقيقة الزمنية، وأعطت حركة الإنسان وجهده قيمة وجودية متعالية، إذ أصبح لكل مقطع من مقاطع الزمن مفهوم جديد عندما ارتبط بأهداف مصيرية كبرى. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلا * نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلا * أَوْ زِدْ**

(19) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيات 6-8.

عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْءًا وَأَقْوَمُ قِيلا * إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلا * وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلا * رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً * وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلا * وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلا﴾[20].

أعاد الإسلام ترتيب حياة العرب وثقافتهم على أسس زمنية جديدة، أصبحت فيها لليل والنهار والضحى والفجر والسحر معانٍ دقيقة وفاعلة في الحركة نحو الهدف من الوجود. أمّا معنى الآخرة فنقل حياة العرب من حالة العبث والتيه إلى معنى الرسالية والتوجه والقصد. يقول الفيلسوف الألماني هيغل إن محور التاريخ هو تحقيق «المطلق» في الزمن، أو التطور الذاتي للروح نفسها عن طريق حياة عدد من الشعوب التاريخية في العالم، وما دام جوهر الروح هو الحرية، فإن خط التاريخ العالمي هو في الوقت نفسه تنمية الحرية البشرية كمًّا ونوعًا في نماذج متوالية من التنظيم الاجتماعي[21].

ضمن السياق الجديد للزمن نشأ التصور العربي الجديد للتاريخ ولحركة التاريخ، وضمنه تطورت الثقافة العربية الجديدة. في مناخ هذه الثقافة انطلق العرب في اتجاه الضفة الفارسية، لتبدأ فصول تداخل ثقافي امتدت عبر مراحل متعددة، ابتداءً من الفتح في عام 14 للهجرة، الموافق عام 636م، إلى أن بلغ التداخل الثقافي العربي - الفارسي أوجَه في القرون اللاحقة. ومن خلال النظر في جانب من المؤلفات التي خلّفها المؤرخون والعلماء العرب والفرس في مختلف الفروع العلمية، نجد أنها تحمل تقسيمات زمنية دالة لعملية التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية.

يمكننا في هذا الإطار أن نتعرّف إلى الملامح الزمنية الكبرى لذلك التداخل من خلال ما يلي:

---

(20) **القرآن الكريم**، «سورة المزمل» الآيات 1-11.

(21) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lectures on the Philosophy of World History, translated by H. B. Nisbet, with an introduction by Duncan Forbes (London: Cambridge University Press, 1981), p. 175.

أ- المرحلة الأولى: نقصد بها مرحلة ما قبل الإسلام، وتمتد إلى آلاف السنين. وبغضّ النظر عن الطبيعة الأسطورية أو الواقعية لما نُقل من أخبار هذه المرحلة، فهي تشهد على وجود تواصل عربي - فارسي، يتأرجح بين العلاقات السلمية والتبادلات الثقافية والاقتصادية، والصدامات والحملات العسكرية العنيفة، لأن الطرف العربي كان فيها دائمًا في موقف ضعف وانهزام.

ب- المرحلة الثانية: هي مرحلة النبوّة والخلافة الراشدة. امتدت منذ نزول الوحي على النبي ﷺ قرابة 611م إلى غاية وفاة آخر خليفة راشد علي بن أبي طالب في عام 40 للهجرة، الموافق عام 661م. ويُقصد بمرحلة النبوّة فترة ظهور الإسلام، وحركة النبي في الدعوة إليه، ثم استمرار الخط النبوي بعد وفاة الرسول مع الخلفاء الراشدين الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

في هذه المرحلة كان الهم الأساس للمسلمين تثبيت قواعد الدولة الجديدة، والحفاظ على خطها الرسالي من الانحراف، مع وجود حركة فتوحات طرقت أبواب الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. وعلى المستوى الثقافي بدأ الفرس يتعرفون في هذه المرحلة إلى مبادئ الدين الجديد، أسلم منهم الذين كانوا يعيشون بين العرب أو قريبًا منهم، في المدينة أو في اليمن أو في الأطراف الأخرى للجزيرة العربية، وكان لهؤلاء دور كبير في فتح بلاد فارس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب في عام 13 للهجرة، الموافق عام 636م، وفي هذه المرحلة أيضًا اقتربت عاصمة الخلافة من المناخ الثقافي الفارسي عندما اعتمد الخليفة علي بن أبي طالب مدينة الكوفة عاصمة له.

ج- المرحلة الثالثة: تُغطي العصرين الأموي والعباسي وبداية العصر العثماني، أي منذ عام 41 للهجرة، الموافق عام 662م، إلى غاية عام 905 للهجرة، الموافق عام 1500م.

عاش العرب والفرس في هذه المرحلة الممتدة أكثر من ثمانية قرون تفاعلًا حيويًا ونشيطًا في كل المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ونرى أن هذه المرحلة هي التي عرفت الإرهاصات الكبرى للتداخل الثقافي بين الطرفين، وكان ذلك في بداية المرحلة، خصوصًا في القرنين الأولين، حيث عصر التدوين وبروز بواكير الإنتاج الثقافي والعلمي. وبينما عرفت مرحلة ما بين القرنين الثالث والسادس التطورات الأساسية لذلك التداخل وقمة ازدهاره

ونضجه، مثَّل القرنان السابع والثامن مرحلة امتداد واستمرار لمعطيات المرحلة التي سبقتها.

يُمكننا رصد مجموعة من المقاطع الزمنية الصغرى داخل هذه المراحل التي تبرز مؤشرات وتداخلات دقيقة في آليات عملها، وفريدة في نتائجها. وباختصار تمثّل هذه المرحلة ولادة ما عُرف في التاريخ الإنساني بالحضارة الإسلامية التي شاركت في بنائها مجموعة من الشعوب والأعراق والثقافات.

لم يحكم الناظم الزمني عملية التداخل بين الثقافتين فحسب، بل كشف لنا أيضًا مجموعة من الخاصيات التي ميّزت تلك العملية الكبرى، من أهمها:

- خاصية الصيرورة، فهي عملية تحوّل مستمرة ومتواصلة في الزمن.

- خاصية الإبداع، وهي مرتبطة بخاصية الصيرورة، ذلك أن الأجيال وجدت في الفضاء الثقافي الجديد فرصًا كبيرة للإبداع والعطاء.

- خاصية الأنسنة، ونقصد بها أن عملية التداخل ارتبطت بالإنسان أكثر من أي شيء آخر، لذلك كان الكسب الثقافي الإسلامي إنسانيًا عالميًا.

ثانيًا: نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي

نريد أن يكون هذا المبحث فرصة للاطلاع على أهم النقاشات والآراء المعاصرة في موضوع التداخل الثقافي العربي - الفارسي، حيث إن ثلة من المفكرين العرب والفرس المعاصرين عبّروا عن آراء متباينة في هذا الشأن، ومن بين هذه الآراء سنتعرف هنا إلى مواقف ثلاثة مفكرين، هم على التوالي: محمد عابد الجابري وعبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهري.

1- محمد عابد الجابري: الدور السلبي للموروث السياسي الفارسي

يُنظر إلى محمد عابد الجابري (1936-2010) في الثقافة العربية المعاصرة باعتباره من كبار الروّاد، وصاحب مشروع فكري نقدي للعقل العربي. اختار أن يكون التراث مجال اشتغاله الأساس، غوصًا وتفكيكًا وتحليلًا، محاولًا فهم أسباب الهزيمة الثقافية العربية.

حاول الجابري في كتابه **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية**

لنظم القيم في الثقافة العربية[22] مساءلة منظومة القيم العربية باحثًا في جذورها عن أسباب العطب، فوجد منها ما يتصل بعنصر الثقافة الفارسية، وهو ما سمّاه «الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة»، وقصد به الدور السلبي لثقافة الطاعة الفارسية في بناء نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

انطلق الجابري في بسطه هذا الرأي من أسئلة أساسية: متى وكيف ولماذا أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية؟ وكيف كانت علاقتها بقيم الموروثات الأخرى؟ وإلى أين انتهى بها الأمر؟ ومتى بدأ الموروث الفارسي يقدّم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كلّي في القيم والأخلاق؟[23] وما الحاجة التي جعلت العرب يتبنّون نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي؟ وما هو الوسط الذي مهّد لانتشار أيديولوجيا الطاعة وتكريسها باعتبارها عقدًا جديدًا بين الرعية والراعي الذي لا يرى العدل حقًّا للرعية، وإنما هو صفة تقرّب الملوك أكثر نحو الألوهية؟[24] ثم كيف أُلبست الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية؟

كانت هذه الأسئلة وسيلة الجابري لطرق موضوع بكر في دراسة بنية العقل العربي، هو البنية القيمية الأخلاقية. ومن خلال تتبّع دقيق لبصمات الكسب الثقافي لبدايات عصر التدوين في عهد الأمويين، استطاع الجابري أن يكشف عن دلائل أول تسرّب لثقافة الطاعة الكسروية إلى الثقافة العربية الإسلامية، وكان أهمها مؤسسة «الديوان» التي قام عليها خبراء عُرفوا بـ «الكتّاب»: «في هذه المرحلة كانوا يعرفون الفارسية وعلى صلة ليس فقط بمصطلحاتها الإدارية، بل بمجمل ثقافتها، يؤكد هذا ما يعزى إلى سالم من أنه ’نقل رسائل أرسطو طاليس للإسكندر إلى اللغة العربية‘ من الفارسية، وهي رسائل منحولة كتبت على غرار ’أدب الفرس‘ كما سنرى في ما بعد. أمّا تلميذه الذي غطّى عليه بإنتاجه وشهرته، والذي لازم اسمه لقب ’الكاتب‘،

(22) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

(23) الجابري، ص 132.

(24) الجابري، ص 243.

عبد الحميد الكاتب، فإن معلوماتنا عن صلته بالثقافة الفارسية لا تترك مجالًا للشك في هذا الحضور المبكّر للموروث الفارسي في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، وعبد الحميد كما هو معروف صديق ملازم لابن المقفّع الذي كرس كل جهده لنقل ’أدب الفرس‘، أي نصوصهم الأخلاقية والسياسية»[25].

يعتقد الجابري أن خطاب الطاعة الكسروي كان أول ما دُوّن من الأخلاق في الثقافة العربية. وفي عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، دخلت الدولة الناشئة في طور الأزمة، وكثرت من حولها الحركات المعارضة، وفي ذلك المناخ شُرع في نقل الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية. وفي عهد الدولة العباسية توسّع مشروع النقل وتعمّق. يقول الجابري: «ليس ما يهمنا هو تراث فارس، وإنما شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثًا يحمل قيمًا معينة، سياسية وأخلاقية»[26].

يعتبر الجابري دور عبد الله بن المقفّع حاسمًا في التأسيس لهذا الحضور، من خلال أعماله في «الترجمة» و«الترسل»، ويوضّح ذلك بقوله: «معروف في التاريخ الإسلامي أن ابن المقفّع كان أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية وأيديولوجيا الطاعة، في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وأنه كان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والأيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيمًا أخلاقية ودينية تكاد تعلو أي قيم أخرى. وقد احتل ابن المقفّع هذا الموقع ليس بكثرة ما كتب فقط، ترجمة وتلخيصًا وتأليفًا، بل لأنه استطاع أيضًا أن يصوغ ذلك كله في أسلوب عربي اعتُبِر - عن صواب أو خطأ - المثل الأعلى في البلاغة بعد القرآن، فكانت نصوصه تُتداول، ليس لمضمونها فقط، بل أيضًا لأسلوبها. كانت تؤخذ كنماذج لتعليم الكتابة، أي ’الإنشاء‘، فكانت القيم التي تحملها تتسرّب إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها»[27].

ساهمت في تكريس هذا التوجه الثقافي الجديد مجموعة من المؤلفات،

---

(25) الجابري، ص 145.

(26) الجابري، ص 153.

(27) الجابري، ص 171.

منها طبعًا **كليلة ودمنة** ترجمة عبد الله بن المقفّع، وكتاب **المستطرف في كل فن مستظرف** لشهاب الدين أحمد الأبشيهي، إلى **العقد الفريد** لابن عبد ربّه. وبعد أبحاث دقيقة في تاريخية هذه النصوص وأبعادها، يرى الجابري أنها تنقل موضوعين رئيسين: علاقة الدين بالملك (الدين والملك توأمان)، وعلاقة الطاعة بالعدل (طاعة السلطان من طاعة الله)، وفي كل موضوع منهما تحدث الإحالة بالأساس على ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس: أردشير وكسرى أنوشروان.

يلاحظ الجابري أننا أصبحنا تدريجًا أمام نظام الطاعة الكسروي في الثقافة العربية، وقيمته المركزية التي تبرز كثابت بنيوي يخترق في مفعوله جميع نظم القيم الأخرى[28]، وهو النظام الذي يقف وراء الطاعة الكسروية غير المشروطة. مع أن الطاعة الأولى كما وردت في **القرآن الكريم** كانت مشروطة، هذا التنامي الذي روّجه كتّاب الدواوين عبر ما يسميها الجابري «ظاهرة الترسل»، حوّل الطاعة مبدأ إلهيًا، فأصبحت طاعة الملك من طاعة الله، وفي وقت لاحق رُوّجت فكرة الطاعة باعتبارها هدفًا بحد ذاته. وفي هذا المستوى تحوّل المطاع إلى إله، بينما تحوّل الخليفة الأموي إلى كسرى جديد، وتحوّل أبو جعفر المنصور لاحقًا إلى أردشير الدولة الجديدة.

كان طبيعيًا أن تنفذ تأثيرات ثقافة الطاعة الكسروية في نظام القيم العربي الإسلامي إلى المدرستين الشيعية والسُنّية، وتترك تلك القيم بصماتها في تكوينهما ومسارهما ونتاجهما.

يعتقد الجابري في نهاية طرحه أن ثقافة الطاعة الكسروية أدخلت العرب في مأزق تاريخي، وجعلتهم حبيسي مملكة أردشير التي لا مجال فيها للحلم، وأنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بتجاوز هذه الثقافة وإحداث قطيعة عنها[29].

يبدو واضحًا هنا أن تقويم الجابري للتداخل الثقافي العربي - الفارسي في بُعده القيمي والسياسي كان سلبيًا جدًّا؛ ذلك أن دخول أخلاق الطاعة

---

(28) الجابري، ص 227.

(29) الجابري، ص 254.

وقيم العبودية والاستسلام للمستبد لم يحرم الفضاء الحضاري العربي من الحرية والعدل فحسب، بل أفقد الكسب الثقافي والمعرفي العربي خصائص الإبداع والتطور، ورسّخ في الشعوب قابلية فريدة للاستبداد والاستعمار.

2- عبد الحسين زَرِّينْ كُوبْ: قرنان من الصمت

ينتمي الأكاديمي والباحث الإيراني عبد الحسين زَرّين كوب (1923-1999) إلى الجيل المؤسّس للثقافة والأدب الفارسيين المعاصرين. تأثّر بالمناخ الثقافي القومي العالمي الذي أطّر مرحلة النصف الأول من القرن العشرين، وشكّل هذا التوجه الهم الأساس للنظام الملكي البهلوي الحاكم حينئذ، فقام بدعم النخبة وتشجيعها على الإنتاج في اتجاه تكريس عناصر القومية الفارسية، وتخليص الذات الإيرانية من كل ما هو عربي، فأفرزت هذه السياسة نخبة إيرانية متعصّبة للعنصر الفارسي ومعادية للتراث العربي المكوِّن للثقافة الإيرانية.

في هذا السياق يندرج الكثير من العناوين والمؤلفات الأدبية والتاريخية والثقافية الفارسية المعاصرة، ومنها كتاب **قرنان من الصمت**(30) لزرين كُوب الذي نُشر أول مرة في عام 1959 في طهران، وأثار في وقته نقاشات في الساحة الثقافية الإيرانية بين التيارين القومي والإسلامي. وبعد انتصار الثورة في عام 1979 مُنع الكتاب من النشر، حتى وصول الإصلاحيين إلى الحكم في عام 1999 فأعيد طبعه مع بعض التعديلات على نسخته الأصلية، كما ضُمِّنت مقدمته فصلًا من كتاب **الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام** للمفكر الإسلامي مرتضى مطهري، وهو في منزلة ردّ على ما ورد في الكتاب من معطيات.

يوضح الكتاب من خلال عنوانه فكرته القائمة على إدانة الفتح الإسلامي لإيران، لأنه كان سببًا في إسكات الصوت الثقافي الفارسي، على الرغم من أن الكاتب يستثني من هذه الإدانة الرسالة الإسلامية ذاتها باعتبارها رسالة إلهية تخاطب البشر جميعهم، في حين يوجّه إدانته بقوة إلى الفاتحين، خصوصًا الولاة والقادة العسكريين في العصر الأموي الذين

(30) عبد الحسين زرين كوب، **دو قرن سكوت**، چاپ 4 (تهران: انتشارات سخن، 1999)، ص 107.

تورطوا - بحسب زرين كوب - في أعمال قتل وتدمير وتجفيف منابع الثقافة الفارسية المحلية.

يرى زرين كوب أن القرآن أعجز الإيرانيين كما أعجز العرب، لأنه استطاع أن يجيب عن أسئلتهم الوجودية الكبرى ويُخرِجهم من الحيرة والتناقضات التي رسّختها الزرادشتية في عقولهم وقلوبهم، وأن يأخذ بأيديهم إلى التحرر من كل القيود[31]. ويعتقد أن اعتناق الفرس الإسلام ودفاعهم عنه لم يمنعاهم من التمييز بين الإسلام والعرب، أولئك الذين حملوا إليهم الدين الجديد، وارتبطت صورتهم في وجدان الفرس ومخيلتهم بالشعب الصحراوي المتوحش والفظ، لذلك استطاعوا أن يثبتوا أنهم أحق بالإسلام بعد قرنين من الصمت والكمون، فبرز منهم العلماء والفقهاء والأدباء والقادة العسكريون والسياسيون، واعترف الأمويون منذ البداية بحاجتهم إلى الفرس[32].

يُرجع زرين كوب صمت الثقافة الفارسية وتوقّفها عن الإبداع إلى الدور السلبي للفاتحين العرب الذين استغلوا مهمة تبليغ الرسالة لأهداف شخصية ومنافع دنيوية، بدأت بالاستيلاء على الأراضي والأموال والممتلكات حتى إحراق الكتب وتصفية التراث الزرادشتي المكتوب، الأمر الذي أفقد الشعب الإيراني الاتصال بذاكرته القومية. يقول الكاتب: «منذ البداية كان العرب متخوّفين من دور اللغة الفارسية المحلية التي كانت بمنزلة حربة في أيدي أصحابها، فقاموا بإبادتها (...) ولهذا السبب واجهوا بعنف وقوة الخط والكتابة الفارسيين أينما وُجدا»[33]، ويضيف أنه على الرغم من تلك الهجمة الشرسة على التراث والثقافة الفارسيين القديمين، كان الفرس متمسكين بلغتهم، حتى إن أهل بخارى كانوا في بداية إسلامهم يؤدون الصلوات باللغة الفارسية، وليس غريبًا أن يرى القادة العرب في هذه اللغة خطرًا على حكومتهم[34].

بعد تأكيده هذه المعطيات، يعود الكاتب ليستدرك أن ما ذكره لم يرد في

---

(31) كوب، ص 114-115.

(32) كوب، ص 93.

(33) كوب، ص 115.

(34) كوب، ص 116.

المصادر الأولى للتاريخ الإسلامي، وأنه لا يزال موضوع شك بين المؤرخين والدارسين[35].

بعدها ينتقل زرين كوب ليقرّ بأن بعض العرب الفاتحين تعلّموا اللغة الفارسية وأتقنوها، وشرح في محور كامل قصة نقل «الديوان» من اللغة الفارسية إلى العربية، ووردت في **كتاب الفهرست** لابن النديم، **وأدب الكاتب** للصولي. وتذكر الرواية أنه في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي اقترح الكاتب صالح بن عبد الرحمن، وهو من موالي تميم، على رئيسه الفارسي في الديوان زادان فرخ القيام بترجمة الأرقام والمصطلحات بالعربية، فرفض زادان فرخ هذا الأمر بحجة أنه سيكون سببًا في بطالة الكتّاب الفرس وتراجع اللغة الفارسية واندثارها، فحاول إبعاد صالح، لكنّ هذا الأخير وجد الفرصة مواتية بعد وفاة زادان ليعود رئيسًا للديوان ويقوم بنقل الديوان إلى العربية. وكما توقّع زادان فرخ كان هذا العمل سببًا في تراجع مكانة الكتّاب الفرس في الديوان وانحسار نفوذهم، وتدنّي قيمة اللغة الفارسية[36].

يذكر زرين كوب في المقابل أن الأمويين أعجبوا كثيرًا بالألحان الفارسية، واضطروا إلى استخدامها مع الأشعار العربية، وعرض هنا كيف امتزجت العربية بالفارسية في مجالس الطرب والأنس، وفي أماكن العمل واجتماع الناس، في مكة والبصرة وبلخ وغيرها من نقط الالتقاء[37]. ولا ينسى أن يشير إلى دور تيار الزندقة الفارسي في هذه المرحلة المبكّرة، وتأثيره في المناخ الثقافي، ويذكر تأثّر الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأفكار الزنادقة وعقائدهم[38].

حين يتحدّث زرين كوب عن دور الفرس في الخلافة العباسية، يعتبرها خلافة فارسية المنشأ والبناء والتوجه، ولولا ما حصل برأيه في البداية من قتل مؤسسها القائد أبو مسلم الخراساني، لكانت فرص عودة الروح الفارسية أقوى مع هذه الخلافة التي فتحت الباب واسعًا أمام الأفكار والعقائد الأخرى،

---

(35) كوب، ص 118.

(36) كوب، ص 119-120.

(37) كوب، ص 123-126.

(38) كوب، ص 283-284.

خصوصًا في عهد المأمون. وظهر في ظلّها مصلحون زرادشتيون أمثال «بهافريد» وفِرق مثل فرقة «رونديان» المتعصبة لرمز أبو مسلم الخراساني، ثم تيار «الشعوبية» الذي ملأ فضاء هذا العصر[39]. ويرى زرين كوب أن الفرس تحملوا ظلم العرب عقودًا طويلة، ودفعوا ثمن انحيازهم إلى مظلومية آل البيت النبوي الذين تعرّضوا بدورهم لمجازر في العهدين الأموي والعباسي. واستطاع أبناء فارس أن يعطوا الحضارة الإسلامية روح القوة التي عزّزها نفوذ العقل الفارسي المبدع في المجالات كلها، العلوم والفنون الإسلامية، فعادوا إلى الحكم في شكل إمارات تابعة للخليفة، وعمل أحفاد الفاتحين بمنهج الأكاسرة الفرس في الحكم الذي تحوّل ملكيةً وراثيةً تقوم على الاستبداد والفساد والبذخ في كل مناحيها.

يختم زرين كوب كتابه بقوله: «بَعدَ مرور مئتي عام على سقوط دولة الساسانيين، لم يبق من دولة العرب إلا الاسم. وأصبحت سيستان وخراسان وما وراء النهر التي كانت تحت هيمنة العرب وتجاوزاتهم جاهزة للاستقلال. وصارت معظم الإمارات والمراكز الحكومية التي كانت مقتصرة على العرب في يد الفرس. أما اللغة الفارسية التي تحملت بعد عاصفة القادسية قرنين من الصمت الثقيل فتكسّر اليوم طلسم صمتها، وبدأت بالتغريد وإرسال ألحانها الخالدة من خلال أسماء مثل: حنظلة وأبو حفص ومحمد وصيف. وفي نهاية عهد المعتصم، بعد أن أُعدم بابك قائد أذربيجان، وقُتل مازيار أمير طبرستان، ينطلق مرة أخرى الفينيق الإيراني من رماده»[40].

من الواضح أن زرين كوب يقدّم بدوره تقويمًا سلبيًا للتداخل الثقافي العربي – الفارسي، وإن حاول أن يسجّل الاستثناء في ما يخص الإسلام باعتباره دينًا ورسالة سماويين فهو يفترض أن الفرس قبل الإسلام كانوا أمّة قائمة الذات بشريًا وثقافيًا، وأنهم قدّموا نموذجًا حضاريًا، على الرغم مما لحق هذا النموذج من ضعف ووهن في نهاية الإمبراطورية الساسانية، بينما كان العرب في المرحلة نفسها يعيشون في وحشية وانحطاط، بعيدًا عن مظاهر التمدن والرقي كلها، ولم تكن لهم علاقة بالفكر والإنتاج الثقافي، لذلك

(39) كوب، ص 138–145.

(40) كوب، ص 323.

كانوا محتاجين إلى الفرس بعد الإسلام لبناء دولتهم التي لم يتّسع صدرها لقبول العناصر الفارسية على رأسها. والأكثر من ذلك أنهم واجهوا الشعب الفارسي بالعنف وعرّضوا تراثه ولغته للضياع، لكن ما إن انتهت الأعوام المئتان حتى أصبح العصر عصرًا فارسيًا بحسب الكاتب، وهيمن الفرس على مناحي الحياة العربية كلها، بل تبع العرب الإمبراطوريات الفارسية في شكل الحكم، وتركوا وراءهم تعاليم دينهم التي حرّمت الاستبداد وتوارث الحكم من الآباء إلى الأبناء.

على الرغم من افتقار الكتاب إلى روايات وأدلّة تاريخية موثوقة باعتراف المؤلف، فإنه يطمئنّ إلى كل ما يجده يدعّم تصوّره ورأيه في ما حدث، لكن ما يثير الانتباه في طرح زرين كوب عمومًا هو ذلك المنحى الانتقامي والثأري في تفسيره عملية التداخل العربي - الفارسي، فالعرب برأيه أساءوا إلى الفرس وحضارتهم، لكن الفرس استطاعوا بعد ذلك أن يهيمنوا على حياة العرب ويتحكموا بمسارها.

تبدو هذه النتيجة منسجمة مع تصوّر محمد عابد الجابري الذي انتهى بدوره إلى أن العرب وقعوا في فخ الكسروية الفارسية، ولا سبيل لهم إلى التخلص من هذه الورطة التاريخية إلا بدفن «أردشير»، في إشارة إلى الإمبراطور الساساني الذي أصبح تراثه مرجعًا في الثقافة السلطانية العربية.

إن موقف زرين كوب يعكس في حقيقته موقف جيل كامل من الباحثين والأكاديميين الإيرانيين المعاصرين الذين حاولوا من خلاله توظيف نتائج تداخل ثقافي معقد بين ثقافتين في صراع أيديولوجي، بحثًا عن هوية قومية مُستقلة، فكان أن تجاهلوا مبادئ البحث العلمي النزيه. لننظر مثلًا إلى ما يقوله أحد أهم الباحثين والنقاد الإيرانيين المعاصرين، وهو ذبيح الله صفا، في تفسير التداخل العلمي العربي - الفارسي: «حكم العرب لفترة تجاوزت القرن من الزمن، وهي الفترة التي لم تزدهر فيها العلوم فحسب، بل اعتبر العرب فيها الانشغال بالعلوم حرفة الموالي وعمل العبيد، وكانوا يرونه عارًا. هذا هو سبب عدم ظهور العلوم في تلك المرحلة. وبعد غلبة الفرس،

وإسقاط الدولة الأموية وقيام العباسية، دخل غير العرب إلى أجهزة الدولة، فبدأ الاهتمام بالعلوم»[41].

إن ادعاء زرين كوب القائل بصمت الثقافة الفارسية مدة قرنين من الزمن بعد الإسلام لا يعدو أن يكون كلامًا أيديولوجيًا مفتقرًا إلى السند العلمي؛ ذلك أن الأبحاث والدراسات كلها أثبتت أن الثقافة الفارسية قبل الإسلام لم يكن لها ما يمكن أن نعتبره صوتًا مسموعًا حضاريًا، فلم تصلنا أشعار ولا نصوص ولا مؤلفات ولا دلائل تثبت وجود ازدهار ثقافي وعلمي فارسي قبل الإسلام. نعم نقرّ بأن هناك بعض التقاليد والمهارات المدنية في البناء والحرب وتنظيم الحياة والحُكم، كما نقرّ بدور الفرس في ترجمة ما أنتجه اليونانيون في الطب والهندسة، لكن لا أدلّة حتى على وجود نتاج فلسفي أو أدبي فارسي يرقى إلى مستوى إشعاع حضاري، وكل ما يروّج في هذا الباب هو مجرد ظنون لا تقوم على أسس علمية. أمّا ادعاء زرين كوب أن المسلمين أبادوا تلك الحضارة وتلك الشواهد فهو قول مبالغ فيه ولا يستند بدوره إلى براهين.

3- مرتضى مطهّري: الإسلام وإيران

مرتضى مطهّري (1920-1979) مفكر إيراني معاصر، ينتمي إلى الجيل الجديد من الفقهاء الشيعة المجددين. كان له دور مهم في نشر الوعي الإسلامي الثوري في إيران قبل الثورة، وبذل جهدًا كبيرًا في مواجهة التيار القومي الإيراني المتطرف. وأشرنا إلى أنه ردّ على عبد الحسين زرّين كوب، حيث ألزمت الرقابة ناشر كتاب هذا الأخير (**قرنان من الصمت**) في عام 1999 تضمين مقدمة طبعته الجديدة ردّ مطهّري على أطروحة الكتاب.

حاول مطهّري في كتابه **الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران** أن يعرض نظرة توفيقية لموضوع التداخل العربي - الفارسي، في إطار ما يعتبره علاقة تبادلية بين الإسلام وإيران. يتبنّى مطهّري من دون تحقيق -كما يقرّ بذلك- النظرية القومية التي تقول بقيام حضارة فارسية عظيمة في إيران قبل الإسلام،

(41) ذبيح الله صفا، **تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي**، چاپ 5 (تهران: انتشارات دانشگاه، 1995)، ج 1، ص 34.

لكن الدين الجديد نفخ فيها روحًا جديدة[42]. يقول: «... والآن قد مضى على عهد الهخامنشيين [الأخمينيين] الذي كانت فيه إيران الحالية إضافة إلى مناطق من الدول المجاورة تحت حكم واحد أكثر من ألفين وخمسمائة عام. وقد قضينا - نحن الإيرانيين - أربعة عشر قرنًا من هذه القرون الخمسة والعشرين في ظل العقيدة الإسلامية، إذ كان هذا الدين من صميم حياتنا (...) وسعينا في سبيل تقدّم هذا الدين ونشره بين سائر أمم العالم أكثر من سائر المسلمين وحتى من العرب أنفسهم، وليس لأية أمّة مثل ما كان لنا من نشاط في سبيل نشره وترويجه وإشاعته وتبليغه»[43].

يؤكد مطهّري أن الفرس لم يعتنقوا الإسلام بسبب تعاليمه الإنسانية والفطرية فحسب، بل لما قدّمه لهم من مزايا فكرية وأخلاقية واجتماعية وسياسية أيضًا، ونظرًا إلى تعاليمه المفهومة والمعقولة، ولما لها من جاذبية خاصة[44]. ويعتقد مثل كثيرين من المؤرخين أن علاقة الفرس بالإسلام بدأت قبل الفتح الإسلامي لبلاد فارس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، أي منذ أن أسلم الفرس الذين كانوا مقيمين في اليمن وانضموا إلى المبشرين الأوائل بالدين الجديد، كما كان للفرس دور كبير في نشر الإسلام بعد الفتح، لأنهم وصلوا إلى شرق آسيا وجزر المحيط الهندي وتركيا وأفريقيا.

يرى مطهّري أيضًا أن هزيمة الفرس أمام الفاتحين في القادسية لا ترجع إلى قوة إيمان المسلمين فحسب، بل أيضًا إلى أن الفرس لم يواجهوهم بمقاومة جدية، إذ وجدوا ترحيبًا من الشعب الفارسي ومساعدة لمواصلة الفتح على امتداد بلاد فارس. وبعد استقرار الإسلام، أقبل الناس على الدين الجديد وقدّموا له كل ما لديهم من غالٍ ونفيس، ويبدو ذلك واضحًا في الكسب الثقافي الفارسي، حيث ظهرت نصوص شعرية ونثرية متشرّبة بالمضامين الإسلامية. ويرى المؤلف أن الفرس كانوا كلما حصلوا على مزيد من الاستقلال السياسي والإداري عن الخلافة ازدادت خدمتهم للإسلام

(42) مرتضى محمد حسين المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 283.

(43) المطهري، ص 49.

(44) المطهري، ص 72.

واشتدت[45].

ردًّا على أطروحة عبد الحسين زرين كوب في كتابه **قرنان من الصمت**، يشدد مطهّري على أن الفرس أنتجوا في تلك المرحلة ما لم ينتجوه في أي عهد من تاريخهم قبل الإسلام[46]. وفي سياق ردّه على القوميين الإيرانيين، أرجع مطهّري سبب احتفاظ الفرس بلغتهم، مع قبولهم الإسلام، إلى أن الإسلام ليس دين قوم أو عرق بعينه حتى تكون له لغة رسمية، بل هو دين للبشرية التي لها أن تحتفظ بلغتها، وكل ما لا يتعارض مع الإسلام من ثقافتها وعاداتها، بعد اعتناقه. وردّ الكاتب على الذين اتهموا الفرس باتخاذ التشيع غطاءً لقوميتهم الفارسية، مؤكدًا أن تعلّق الفرس بآل البيت النبوي يرجع إلى بداية الإسلام، وهو تعلّق ذاتي يتصل بمواقف أهل البيت من الموالي والعجم في العصر الأموي، إذ كانوا مصرّين على مبدأ المساواة بين العربي والعجمي[47].

حاول مرتضى مطهّري أن يبرز التداخل العربي - الفارسي من وجهة نظر إيرانية إسلامية معترضًا على المواقف القومية المتطرفة والمعادية للعرب والإسلام على السواء، واصفًا ذلك التداخل بالعلاقة التبادلية التي قدّم فيها الإسلام إلى الفرس خدمات ومزايا، من أكبرها أنه حررهم من العبودية والظلم الكسروي، واستجاب لحاجاتهم الروحية والفطرية والعقلية، في حين أعطى الفرس الإسلامَ خلاصات ونتائج كسبهم المدني السابق في ظل الإمبراطورية الساسانية، ونشروا تعاليمه في ربوع الأرض، وأبدعوا في ظله، مؤسسين مختلف أنواع العلوم النقلية والعقلية.

يميز مطهّري في أطروحته بين العرب والإسلام بشكل واضح، ويميز بين العرب الأمويين الذين أرادوا استعادة الروح الجاهلية العنصرية - بحسب تعبيره - على حساب روح الإسلام، في مقابل أهل البيت النبوي الذين أكدوا أصول العدل والمساواة بين الشعوب في الإسلام، فهو يرى الفضل للإسلام باعتباره دينًا إلهيًا حقًّا وليس للعرب، في حين يُقرّ بدور الفرس الحضاري

(45) المطهري، ص 96-97.

(46) المطهري، ص 101.

(47) المطهري، ص 117-126.

قبل الإسلام، وفضلهم ومساهماتهم في الميادين كلها، وهي الخاصّية التي صاحبت الفرس حتى بعد الإسلام، فهو يرى أن الإسلام انتشر بفضلهم.

حاول مطهّري إثبات تبادلية الإسلام والفرس في ردّ على القوميين العرب والفرس على السواء، لكنه لم يستطع التحرر من سلطة الوهم الفارسي، حين استند إلى المعطيات الرائجة بخصوص الحضارة الفارسية قبل الإسلام معتمدًا على ما نقله المستشرقون ومن تبعهم من القوميين الإيرانيين، ولم يُكلّف نفسه عناءَ التحقق والتبين في تلك الأحكام والروايات التاريخية، على الرغم من تحفظّه. يقول مطهّري: «لا تطلبوا مني أن أدخل في دراسة الحضارة الإيرانية وقيمتها الحقيقية وما حدث لها من تطوّر منذ العهد الهخامنشي [الأخميني] حتى العهد الساساني، لأني أولًا لست متخصصًا في هذا الموضوع كي أبدي وجهة نظري فيه...»[48]، لكن للأسف نقل حرفيًا أحكامًا وأراء لا تزال موضوع جدل علمي، ولا تثبت أمام أسئلة الدرس والبحث الموضوعيين.

(48) المطهري، ص 282-283.

الفصل الثالث

مجالات التداخل الثقافي العربي - الفارسي

والتحوّل الحضاري

أولًا: مجالات التداخل
بين القرنين الأول والخامس الهجريين

تضافرت النواظم الثلاثة: الزمني والديني والجغرافي، طوال القرن الأول الهجري في ظل التحولات التي عرفتها الخلافة الإسلامية، لأن المناخ الجديد استطاع أن يجمع تحت ظله الكثير من الأعراق والأجناس التي تبادلت مختلف الخدمات المعنوية والمادية، كلٌّ من منطلق قدراتها. حاول الجاحظ أن يُقَرّب منا الخصائص التي تميز كل طرف بقوله: «... فأما الهند فإنما لهم معانٍ مدوّنة وكتب مخلّدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالِم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكي اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وبخصائصه، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطَقَ الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة. وفي الفُرس خطباء، إلا أن كل كلام للفُرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طُولِ فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب»[1].

تلك كانت مقدمات كبرى مهّدت شيئًا فشيئًا لبروز نتائج التداخل الثقافي العربي - الفارسي في مجالات مختلفة. يصور ابن خلدون ذلك المناخ بقوله: «... إن الملّة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيّها، ودرست علوم الأولين بنبوّتها وكتابها، وكانت أمّية النزعة والشعار، فأخذ

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البيان والتبيين**، حققه فوزي عطوي، 3 ج في 1 مج (بيروت: دار صعب، 1968)، ص 15.

الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيّروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت ثقلًا، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم، فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم، وجرّدوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيًا منسيًا، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب»[2].

يؤكد النص حقيقتين أساسيتين في التداخل العربي - الفارسي، **الأولى** أن هذا التداخل تم عبر مراحل تاريخية وبتدرُّج، و**الثانية** أنه عم مجالات ومناشط المعرفة الإنسانية كلها، في إطار صيرورة تتشكل فيها العناصر والأشكال لتعطي في النهاية نتائج ثقافية جديدة؛ لذلك سيهتم هذا المبحث برصد أهم هذه المجالات والوقوف على أبرز عناوينها، حيث ستبدو الإرهاصات الأولى للحضارة الإسلامية.

يُغطي هذا المبحث امتدادًا زمنيًا شاسعًا من القرن الأول الهجري إلى القرن العاشر، لكننا سنتناول الموضوع عبر مقطعين: **الأول** من القرن الأول إلى نهاية القرن الخامس، و**الثاني** من بداية القرن السادس إلى نهاية القرن الحادي عشر؛ وما دعانا إلى اختيار هذا المقطع التاريخي الممتد هو الوصول إلى أبعد نقطة تاريخية بلغها التداخل العربي - الفارسي، والوقوف على قياس قوة التداخل ومكامن قوته وضعفه عبر مختلف المراحل. إن منهج هذا الكتاب لا يدّعي الشمولية ولا الاستقصاء، فنحن سنكتفي بتتبع أهم العناوين والموضوعات المبحوث فيها وأبرزها. وسنحاول أن نتتبع أهم المجالات التي برزت فيها نتائج التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية، بعرض نماذج محددة، وتحليل بعض مضامينها وتبيين ملامح التداخل فيها.

1- المجال الديني

وجد العرب في إيران بعد فتحها مزيجًا من الأديان والمعتقدات

---

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، ج 2، ص 893.

المختلفة، من أبرزها: الزرادشتية والمانوية والمزدكية. وعلى الرغم من انتشار الإسلام بين الفرس، بقيت فئة محدودة منهم تحتفظ بمعتقداتها القديمة، كما أن فئة أخرى، على الرغم من إسلامها، بقيت تحمل في عمقها مفردات ثقافية مرتبطة بالمعتقدات القديمة.

نوضح في ما يلي أهم مقومات تلك المعتقدات، ثم سنرى كيف استطاعت أن تجد لها مكانًا في الوضع الثقافي والتاريخي الجديد، بعد فتح بلاد فارس واستقرار أركان الخلافة الإسلامية.

- **الزرادشتية:** كان زرادشت كاهنًا على الأرجح، وقد اختلف الباحثون في تاريخ ظهوره، لكن هناك دلائل تؤكد أنه بدأ دعوته قبل عام 1014 ق.م[3]، وقامت على إبطال كل الآلهة عدا «أهورا مزدا». وقال بوجود قوتين تتصارعان في هذا العالم هما الخير والشر. وفي مرحلة متأخرة بعد زرادشت، أصبح «أهورا مزدا» إله الخير، و«أهريمان» إله الشر، فكانت تلك الخطوة انتقالًا من التوحيد إلى الثنوية.

دوّن أتباع زرادشت أهم تعاليمه ووصاياه في كتاب **أفستا**، وهو كتابهم المقدس، ويتضمن بعض الشروح التي يُطلَق عليها **زند أفستا**، والتي كُتبت في عهد الساسانيين. ولهذا الشرح شرح يعرف بـ **بازند**، أي إعادة الشرح، ولغته أكثر وضوحًا من لغة **زَنْد**[4]. ينقسم هذا الكتاب خمسةَ أجزاء كبرى كُتبت في أزمنة متباينة: «يَسْنا»، «فسبرد»، «فَندايد»، «يشت»، «خُرد أفستا»[5].

- **المانوية:** هي دين أتباع ماني المولود قرابة عام 216م، كانت تعاليمه مزيجًا من الديانة النصرانية والزرادشتية، وهي كما يقول براون: «أن تُعد زرادشتية منصَّرة، أقرب من أن تُعد نصرانية مزردشتية»[6]، وانتشرت المانوية بسرعة فائقة، ومع مجيء القرن الرابع الميلادي تحالف المسيحيون والوثنيون

(3) ساهر رافع، **تاريخ وحضارة إيران: من عصور ما قبل التاريخ وحتى 350م**، تاريخ وحضارات العالم القديم (الجيزة: مكتبة النافذة، 2011)، ص 167.

(4) باول هورن، **الأدب الفارسي القديم**، قدمه له وعلق عليه ونقله حسين مجيب المصري (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982)، ص 102.

(5) رافع، ص 211-212.

(6) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 140.

معًـا لوقـف زحفهـا[7].

تتلخّـص العقائـد المانويـة فـي الإيمـان بالإلـه الواحـد، والإيمـان بالرسـل: آدم وشـيث ونـوح وإبراهيـم وبـوذا وزرادشـت وعيسـى ومانـي، ثـم الإيمـان بالملائكـة والكتـاب المقـدّس ويـوم البعـث[8]. ويعتقـد مانـي - مثـل زرادشـت - بوجـود أصليـن لهـذا العالـم الخيـر والشـر، النـور والظلمـة، لكنـه كان يـرى الجسـد شـرًا، فحـرّم الـزواج، وحـثّ علـى الزهـد والعمـل الصالـح، وتـركِ عبـادة الأصنـام والكـذب والبخـل والقتـل والزنـا والسـرقة والسـحر، والشـك فـي الديـن[9]. ولكـون مانـي هـدد عقيـدة الدولـة الفارسـية، تعـرّض للاضطهـاد ومـات مقتـولًا، فانتشـرت تعاليمـه مـن بعـده، لكن لـم يبـق أي شـيء ممـا كتبـه بنفسـه.

- **المزدكيـة:** ظهـرت فـي عهـد الملـك قُبـاذ (499–531م)، وتزعّمهـا مـزدك بـن مـداد (ولـد قرابـة 467م). يعتقـد هـو الآخـر بثنائيـة النـور والظلمـة، لكنّـه أكـد المسـاواة بيـن النـاس. ولأن أكثـر الشـرور سـببها التنـازع علـى المـال والنسـاء، دعـا لشـيوعهما بيـن الجميـع، لذلـك وُصفـت عقيدتـه بالانحـلال والإباحيـة، فواجههـا وارث الملـك قبـاذ ابـن الملـك أنوشـروان بقسـوة شـديدة، نظـرًا إلـى مـا شـكلته مـن تهديـد لدولتـه[10].

عرفـت بـلاد فـارس خريطـة عقديـة غيـر مسـتقرة لفتـرة طويلـة بعـد الفتـح الإسـلامي، إذ انتشـر الإسـلام فـي بعـض الولايـات، مثـل الولايـات الغربيـة والوسـطى: أذربيجـان وكردسـتان وخوزسـتان، وفـي المقابـل كان ضعيفًـا فـي ولايـات فـارس التـي كانـت «مقـرًا لحفـظ الروايـات الدينيـة ورسـوم الإيرانييـن المزدائييـن وآدابهـم، وكان للإسـلام رونقـه فـي كرمـان، إضافـة إلـى كثـرة الخـوارج فيهـا، وكذلـك فـي سيسـتان التـي تعتبـر مـن المناطـق التـي حفظـت الروايـات الإيرانيـة القديمـة. كان الإسـلام قويًـا فـي خراسـان، لكـن فـي المقابـل

---

(7) رمسيس عوض، **الهرطقة في الغرب** (القاهرة: دار ابن سينا للنشر، 1997)، ص 53.

(8) أبـكار السـقاف، **الديـن فـي الهنـد والصيـن وإيـران** (القاهـرة: العصـور الجديـدة، 2000)، ص 248–249.

(9) رافع، ص 301–302.

(10) نصير عبد الحسين الكعبي، **الدولة الساسانية: دراسة في التاريخ السياسي في ضوء المصنفات العربية الإسلامية** (دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2008)، ص 43.

كان الدين [الدينان] المزدائي والبوذي ينافس [ينافسان] الإسلام في القسم الشمالي منها، وفي ما وراء النهر. أمّا الوضع في الولايات المجاورة لبحر قزوين فكان صعبًا بسبب الوضع الجغرافي ووعورة جبالها وكثافة غاباتها، ووجود المضائق التي كان يصعب على العرب عبورها ولم يتعوّدوا القتال فيها، وبقيت خارج السيطرة لمدة طويلة، وعلى إثر ذلك لم ينتشر الإسلام والرسوم والآداب العربية فيها»[11].

شكلت الزرادشتية العنوان الديني الأبرز في بلاد فارس، ولا سيما أنها تمثّل المنبع بالنسبة إلى المانوية والمزدكية، ويرجع ذلك إلى الامتياز الذي حصلت عليه من طرف نبي الإسلام عليه السلام، عندما أقرّ المتمسكين بها على ما هم عليه إسوة بتعامله مع الديانتين السماويتين اليهودية والمسيحية. روى عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ لما سئل عن المجوس، قال: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[12]. هذه الرواية يعضدها قول النبي عليه السلام في ما رواه مسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدَانِهِ ويُنَصِّرَانِهِ ويُمَجِّسَانِهِ...»[13].

أثار هذا التعامل الخاص مع الزرادشتية انتباه كثيرين من الباحثين الذين طرحوا السؤال عن سبب القرار الذي اتخذه الرسول عليه السلام، هل هو اعتبار للتوجه التوحيدي للزرادشتية أم للكتاب الذي تعتمد عليه في تعاليمها أم هي حكمة نبوية أخرى؟

كيفما كان الأمر، كان لهذا الاختيار النبوي أثر إيجابي في أذهان الزرادشتيين، وهو ما يفسّر اعتناق كثيرين منهم الدين الإسلامي وثباتهم عليه، ولا شك في أن الموقف النبوي سيكون له دور في تسريع التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتقويته وإعطائه عمقًا إنسانيًا رائعًا.

---

(11) غلام حسين صديقي، **الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران: في القرنين الثاني والثالث الهجريين**، ترجمة مازن إسماعيل النعيمي (دمشق: دار الزمان، 2010)، ص 32.

(12) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق سالم مصطفى البدري، 21 مج في 11، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، مج 4، ج 8، ط 3، ص 71.

(13) أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص 1149.

إن احتفاظ الزرادشتيين بمعابدهم واستمرار وجودهم الديني والاجتماعي وفّر فرصًا كبيرة لعلماء الإسلام كي يطّلعوا على عقائد الزرادشتية وتعاليمها، والعكس صحيح أيضًا، إذ تمكّن رجال الدين الزرادشتيون من التعرف إلى الإسلام ومبادئه، وضاعف هذا الوضع إمكانات التواصل بين الطرفين.

ساهم ذلك التسامح في استمالة كثيرين من رموز المجتمع الزرادشتي إلى الإسلام خلال القرون الإسلامية الأولى، حيث أسلم سامان جد مؤسس الدولة السامانية في القرن الثاني، ومهيار الديلمي الشاعر الفارسي المعروف في أواخر القرن الرابع[14]. وفيما حافظ المجتمع المسلم في بلاد فارس على علاقات طيبة وجيدة بالزرادشتيين، كانت الأعياد القومية والعادات الاجتماعية التي لا تخالف مبادئ الإسلام قواسم مشتركة يلتقي حولها أبناء الوطن الواحد. يقول المقدسي في كتابه **أحسن التقاسيم**: «إن المسلمين وسائر الناس كانوا يشاركون المجوس في هذا البلد أفراحهم بعيد النوروز والمهرجان، وكانوا يزيّنون لذلك أسواق البلد»[15].

الملاحظة ذاتها يلاحظها المقدسي في شيراز: «ولا يعرف في أقاليم الأعاجم الخروج إلى المقابر لختم القرآن وإنما يجلسون للتعزية في المساجد ثلاثة أيام ويكثرون فيه لبس الشمشكات والنعال ويلين فيه القلب أدنى شيء يبوسة، ويصلّون التراويح مرتين ويقدّمون فيها الصبيان ويعيدون مع المجوس في النيروز والمهرجان»[16]. كما كان لرجال الدين الزرادشتيين دور مهم في الحفاظ على اللغة الفارسية القديمة، وحماية الموروث الثقافي الفارسي من الاندثار، وكانت الكتب والمتون الدينية الوسيلة الناجعة في هذا العمل. يقول الباحث الإيراني غلام حسين صديقي: «... لكن الدين الزرادشتي بقي الحافظ للروايات والشعائر الوطنية، ولم ينته نفوذهم [رجال الدين] المعنوي، خاصة رئيس الموابدة الذي كان يُعدّ الرئيس والمحافظ على الدين (...) ويعدّ الرئيس الحقيقي للإيرانيين، وبقي محترمًا وصاحب صلاحيات معنوية

(14) مرتضى محمد حسين المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 98.

(15) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، Bibliotheca Geographorum Arabicorum; 3 (ليدن: مطبعة بريل، 1877)، ص 123

(16) المقدسي، ص 145.

ودينية رغم اعتناق الإيرانيين للدين الإسلامي»[17].

حاول رجال الدين الزرادشتيون أن يؤدوا دورًا قوميًا على المستوى الاجتماعي، فتوطدت علاقتهم بمواطنيهم المسلمين. ويذكر المسعودي في كتابه **التنبيه والإشراف** أنه استفاد من كتاب أطلعه عليه أحد رجال الدين الزرادشتيين، وهو يتناول تاريخ الدولة الساسانية[18]. وقام الزرادشتيون في القرن الثالث الهجري بحركة نشيطة لتأليف كتب دينية، من أهمها كتابا: **صلاحيات زادسبرم** و**شغندغمانيك فيجار**[19]، كما ساهموا في تسهيل بعض أعمال الترجمة من البهلوية (الفارسية القديمة) إلى الفارسية الجديدة.

أما في ما خص المانوية والمزدكية اللتين اعتبرهما الإسلام من العقائد الفاسدة، فتقلّص حضورهما بشدة بعد الفتح، وتراجع أتباعهما، وتحولتا في الأغلب إلى عقائد باطنية يعمل أصحابها في الخفاء خشية المتابعة. واستطاع هؤلاء أن يؤثّروا في المجتمع ويتركوا آثارهم في النقاشات الكلامية والفلسفية التي كانت تعرفها البلاطات العباسية في القرنين الثالث والرابع. واستعار الفقهاء كلمة «زنديق» لوصف كل من يحمل عقائد مشكّكة في الإسلام ويعمل لنشرها بين المسلمين. قال محمد مرتضى الزبيدي في **تاج العروس**: «الزِنْدِيقُ، بالكَسرِ. من الثَنَوِيةِ كما في الصحاح، أَو هو: القائل بالنورِ والظلمَةِ كما في العبابِ، أَو من لا يُؤْمِن بالآخِرةِ وبالربُوبية (...) أو من يُبْطِنُ الكُفْرَ، ويُظْهِرُ الإِيمانَ، قال شيخُنا: والفَرق بينه وبين المنافِق مشْكِلٌ جِدًّا»[20].

أضاف الزبيدي: «الزِنْدِيقَ نِسْبَة إِلى الزنْدِ، وهو كتاب ماني المجوسي الذي كان في زمَن بهرامَ بن هُرْمزَ ابن سابورَ، ويدّعي متابعة المسيح عليه السلام، وأراد الصيت فوضع هذا الكتاب وخبَّأه في شجرة، ثم استخرجه،

(17) صديقي، ص 40.

(18) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف**، أعده للطبع وعلق حواشيه قاسم وهب، 2 ج، المختار من التراث العربي؛ 85-86 (دمشق: وزارة الثقافة، 2000)، ص 17.

(19) صديقي، ص 41.

(20) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم، كريم سيد محمد محمود، 40 ج في 20 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، مج 13، ج 25، ص 240.

والزنْدُ بلغتهم: التفْسِيرُ، يعني هذا تفسِير لكتاب زَرادُشْتَ الفارسِي»[21]. والحقيقة أن «لفظ زنديق غامض مشترك قد أُطلق على معانٍ عدة، مختلفة في ما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه، فكان يُطلق على من يؤمن بالمانوية ويُثبت أصلين أزليين للعالم: هما النور والظلمة، ثم اتسع المعنى من بعد اتساعًا كبيرًا حتى أُطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد»[22]، بل شمل كل من اشتهر بمعصيته وفسقه؛ لذلك راج الوصف بين المسلمين منذ القرن الأول الهجري، وكان ممن اتهم به الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، فأبو الفرج يورد اللفظ في موضعين، أما **أولهما** فهذا نصّه: «... وكتب، يعني هشام بن عبد الملك (71–125هـ) إلى الوليد (125–126هـ): ما تدع شيئًا من المنكر إلا أتيته، وارتكبته غير متحاش، ولا مستتر، فليت شعري ما دينك؟! أعلى الإسلام أنت أم لا؟! فكتب إليه الوليد بن يزيد، ويقال، بل قال ذلك عبد الصمد بن عبد الأعلى، ونحله إياه:

يا أيها السائل عن ديننا ... نحن على دين أبي شاكرِ

نشربها صرفًا وممزوجة ... بالسخن أحيانًا وبالفاترِ

فغضب هشام على ابنه مسلمة وقال: يعيّرني بك الوليد، وأنا أرشّحك للخلافة فالزم الأدب، واحضر الصلوات، وولّاه الموسم سنة سبع عشرة ومئة، فأظهر النسك، وقسّم بمكة والمدينة أموالًا، فقال رجل من موالي أهل المدينة:

يا أيها السائل عن ديننا ... نحن على دين أبي شاكرِ

الواهب البزل بأرسانها ... ليس بزنديقٍ ولا كافرِ»[23]

أمّا الموضع **الثاني** فجاء في هذا السياق: «كان الوليد زنديقًا وكان رجل من كلب يقول بمقالته مقالة الثنوية، فدخلت على الوليد يومًا، وذلك الكلبي عنده، وإذا بينهما سفط قد رفع رأسه عنه، فإذا ما يبدو منه حرير أخضر،

---

(21) الزبيدي، **تاج العروس**.

(22) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ألّف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945)، ص 24.

(23) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 7، ص 4.

فقال: أُدْنُ يا علاء، فدنوت، فرفع الحريرة، فإذا في السفط صورة إنسان، وإذا الزئبق والنوشادر قد جعلا في جفنه، وجفنه يطرف كأنه يتحرك، فقال: يا علاء، هذا ماني لم يبتعث الله نبيًا قبله، ولا يبتعث نبيًا بعده، فقلت: يا أمير المؤمنين، اتّق الله، ولا يغرنّك هذا الذي ترى عن دينك، فقال له الكلبي: يا أمير المؤمنين، ألم أقل لك: أن العلاء لا يحتمل هذا الحديث»[24].

بغضّ النظر عن صحة هذه النصوص، فإنها تؤكد رواج مفهوم الزندقة المبكّر في البيئة الثقافية الإسلامية، كما تُصوّر مدى نفوذ المفردات الدينية الفارسية في المجتمع الأموي، حتى أصبحت موضوع نقاش وجدل بين الناس، لتظهر بوضوح في العصر العباسي، حيث راجت سوق الأفكار والمذاهب والتوجّهات، فارتبط وصف زنديق بكثير من الشعراء وأصحاب الدعوات الفكرية والمذهبية المخالفة للإسلام أو المذهب الرسمي للدولة، ومن هؤلاء نذكر: بشّار بن برد ووالبة بن الحباب وأبو نوّاس ومطيع بن إياس وعبد الله ابن المقفّع وحمّاد الراوية وصالح بن عبد القدّوس وأبو حيان التوحيدي.

قُتل معظم هؤلاء بتهمة الزندقة، ولا تزال شخصياتهم إلى اليوم موضوع نقاش وجدل بين الباحثين، وكثرت عنهم التساؤلات: فهل كانوا فعلًا زنادقة؟ وإذا كانوا كذلك، هل هي زندقة اعتقاد تتصل بالأديان الفارسية القديمة أم هي زندقة تفكيرٍ وتعبيرٍ أم أنهم كانوا معارضين للحكم القائم؟

أسئلة كثيرة تتردد، وحاول كثيرون الخوض فيها، لكن الذي يهمّنا هو أن ذلك المناخ العقائدي والفكري كان من نتائج انفتاح حضاري جديد سمح للعقول بطرق أبواب الفلسفة وعلم الكلام، وطرح أكثر القضايا تعقيدًا وخطورة للنقاش، فكان حظّ الفرس المسلمين والزرادشتيين والمانويين والمزدكيين أكبر من حظ غيرهم.

من التجليات الواضحة للتداخل الثقافي العربي - الفارسي في المجال الديني، ما عرفته الساحة من دعوات دينية فارسية، مثل دعوات: به آفريد وبسنباد وإسحاق والأستاذ سيس[25]. هؤلاء الزعماء حاولوا إحياء التراث

(24) أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (الكتب العلمية)، ج 7، ص 72.

(25) صديقي، ص 69-91.

الديني الفارسي القديم، وإعادة الاعتبار إلى القومية الفارسية التي بدأت في الاندثار، ولا شك في أن تلك الدعوات المجددة استفادت من بعض كتب الفقه الإسلامي الذي أعطى ثماره في العصر العباسي. وتجلّى ذلك التداخل أيضًا في الدور السياسي الذي أدّته المعتقدات الدينية الفارسية في حشد أبناء بلاد فارس ضد الخلفاء، بما أن مظالم الفرس المسلمين وغيرهم كانت مدخلًا ملائمًا لدعوات أصحاب العقائد الممنوعة. ويعتقد بعض المؤرّخين أن ثورة أبي مسلم الخراساني التي أسقطت الحكم الأموي، ما كان لها أن تنجح لو لم تلق دعم الزعماء الدينيين الفرس في خراسان، حيث كان مركزهم، كما كان لهؤلاء دور في ثورات أخرى على العباسيين[26].

اعتنق الفرس الإسلام مقتنعين، فبقي المتمسكون منهم بالزرادشتية على دينهم ومعابدهم وتقاليدهم مقابل جزية يدفعونها للدولة، لكن المانويين والمزدكيين وأصحاب بقية العقائد الذين رفضوا الإسلام، اضطروا إلى إخفاء عقائدهم، وإظهار الإسلام لمواصلة العيش في المجتمع الإسلامي، فعُرفوا في التاريخ الإسلامي بـ«الزنادقة». ولا شك في أن تأثير هؤلاء كان قويًا في تسرّب مفاهيم وأفكار معتقداتهم إلى الثقافة الإسلامية، وهو ما حاولت الدولة أن تواجهه، لكنها لم تسلم من الخطأ في تشخيص حقائق معتقدات الناس، كما كانت تهمة الزندقة جاهزة للقضاء على أي معارض للحكام أو مخالف لأفكارهم ومذاهبهم.

إذا كان من الصعب تشخيص معتقدات الناس انطلاقًا من بعض أفكارهم التي يعبّرون عنها هنا وهناك، فالأصعب منه أن تحكم على عقيدة رجل من خلال نصّ مكتوب، شعرًا أو نثرًا، وصلنا من قرون؛ لذلك فضّلنا عدم الوقوف على نصوص سنجد أنفسنا في النهاية مجبرين على تصنيفها عقائديًا، لكننا في المقابل نؤكد أن أثر الأديان الفارسية القديمة، خصوصًا المذكورة في هذا المحور، كان بارزًا في النقاش الثقافي الذي عرفته الفترة بين القرنين الأول والخامس الهجريين، بل كان لتلك العقائد دور في الحركات والثورات التي عرفتها بلاد فارس ضد الأمويين والعباسيين.

---

(26) صديقي، ص 153.

الجدير بالذكر في هذا الصدد أن بعض النصوص والمعطيات الفارسية استُخدمت في المنافسة بين المذاهب الإسلامية، فهذا أبو حيّان التوحيدي في القرن الرابع الهجري يستغرب صنيع أحد أتباع المذهب الشيعي الإثني عشري، وهو ينسب إلى أهل البيت النبوي كلامًا للحكيم الفارسي بزرجمهر. يقول التوحيدي: «حدّثني ثقة أنه رأى رجلًا من أصحاب الإمامية يضع على حكم بزرجمهر أسانيد أهل البيت رضوان الله عليهم، فقيل له: ما هذا؟ فقال: أُلحقُ الحكمة بأهلها!»[27].

يرى أحمد أمين أن المسلمين تأثروا بعد فتح بلاد فارس بالعقائد الفارسية القديمة: «... هذه مذاهب الفرس الدينية، وقد ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، وكثير منهم أسلموا ولم يتجردوا من كل عقائدهم التي توارثوها أجيالًا»[28]. ومن المحتمل جدًّا أن تكون هذه التأثيرات الدينية وراء نشوء معرفة جديدة في الثقافة الإسلامية، هي معرفة المِلل والنِحل التي ركّزت جهدها على تشخيص وتحديد كل العقائد والمذاهب الدينية وتصنيفها. يقول الشهرستاني في مقدمة كتابه **الملل والنحل**: «... فأرباب الديانات مطلقًا مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب، والأوثان والبراهمة، ويفترق كل منهم فرقًا، فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها»[29]. لم تشكِّل هذه التصنيفات مانعًا يحول دون استمرار التداخل الثقافي بين العرب والفرس في مختلف مجالات النشاط الإنساني، وهو ما رأيناه في فضاء المعارف العقلية والجدالات الفلسفية والكلامية، إذ كان فضاء المرحلة متاحًا للجميع للتعبير عن أفكارهم ورؤاهم، حتى لو كانت مخالفة صريحة للإسلام.

---

(27) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني، 4 ج في 6 (دمشق: دار أطلس، 1964)، ج 2، ص 533.

(28) أمين، **فجر الإسلام**، ص 148.

(29) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 8.

2- المجال العقلي

ارتباطًا بما رأيناه في الفصل السابق، شكلت العقائد والأديان المنافسة للإسلام أرضية خصبة لنمو السؤال العقلي وتطويره، ولا سيما أن الفضاء الحضاري الإسلامي نفسه كان مشجعًا على هذا التوجه، فنتج رصيد معرفي ضخم في مجالات النشاط العقلي كلها، وأقصد هنا النشاط الكلامي والفكري الذي ينطوي على مفاهيم وتصورات جديدة، تمثِّل المساهمات الفارسية العربية المندمجة. ولا ضير في اعتقادي أن نُلحق بهذا النشاط ما عرفته المرحلة من نجاح في العلوم البحتة، مثل الكيمياء والرياضيات والطبيعيات والفلك؛ ذلك لأنها تمثّل امتدادًا لذلك النشاط النظري، ولأن روّادها هم في الأغلب علماء مشاركون في تلك الفروع كلها.

كان للفِرق السياسية والكلامية والمذهبية التي ظهرت في القرن الأول الهجري دور كبير في تعميق التوجّه العقلي للعصر، ذلك أن ما حدث من خلافات بين الصحابة جعل العقل المسلم يكابد محنة البحث عن أجوبة للأسئلة التي تطرحها بقية المنظومات العقائدية والفلسفية، ولا سيما أن حركة الترجمة من التراثين الفارسي واليوناني في القرون الموالية ساهمت في رفع أهمية تلك التحديات.

يرى أنور الجندي أن بوادر التداخل العقلي بين العرب والفرس ظهرت في شكل مفاهيم أولية بسيطة، مع أفكار عبد الله بن سبأ، ودعوات عبد الله ابن المقفّع، بما أنه كان للرّجلين جهد في تسريب قناعات غريبة عن البيئة العربية والمنهج القرآني. يقول الجندي: «ويمكن القول إن هذا الخطر بدأ واضحًا صريحًا في المفاهيم التي طرحها اليهودي عبد الله بن سبأ، وكانت مصدرًا للفتنة الكبرى بين المسلمين، والخلاف الذي أدى إلى مقتل الخليفتين: عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وظهور الفِرق، خصوصًا الفرق من دعاة التأليه، وعبادة الملوك، والحق الإلهي الموروث، وغير ذلك من دعوات ظهرت باهرة في منتصف القرن الهجري الأول، ثم ظلت تسري كالنار في الهشيم حتى اختلطت من بعدُ بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة، وحاولت أن تشكِّل فرقًا سياسية متعددة، ثم كان عبد الله بن المقفّع المجوسي الأصل من أخطر من دعا إلى هذه المفاهيم، وأدخلها في اللغة العربية والإسلامية

بالترجمة من الفارسية»[30].

قد لا نتفق كليًا مع هذا الموقف، لكننا سنحتفظ ببعض الحذر تجاه التوجهات العقلية الفارسية المخالفة للإسلام، وأثر مفاهيمها في الحياة السياسية والفكرية الإسلامية، ولا سيما أنها دخلت الفضاء العربي في المرحلة الأموية، ونشطت طوال العصر العباسي الأول، مع العلم أن التاريخ الحضاري الإسلامي لا يُبرز الشخصية الفارسية إلا في أدوارها السلبية الهدّامة، بينما لا يذكر كثيرًا هذه الشخصية عندما تكون مساهماتها إيجابية في البناء المعرفي والعلمي، وهو ما رسّخ في العقل العربي الصورة السلبية للفرس وأثرهم في الثقافة الإسلامية، وهذا المنهج في اعتقادنا لا يخلو من سيطرة التاريخ والأحكام غير العلمية والجاهزة.

أ- فضاءات عقلية في خدمة التداخل الثقافي

شكّلت مجالس المناظرات والعلوم التي نظّمها الخلفاء العباسيون محضنًا أساسًا للتداخل الثقافي العربي - الفارسي، ومميزًا قويًا لهوية العصر الثقافية والإنسانية الجامعة؛ فهي لم تشجع العلماء والمتخصصين فحسب على مواصلة أعمالهم وأبحاثهم، بل أعطت العقول أيضًا الجرأة على طرح ومواجهة أكثر الأسئلة خطورة وإحراجًا وتعقيدًا.

كانت المجالس الأولى تلك التي أسّسها الوزير الفارسي يحيى بن خالد البرمكي في خلافة هارون الرشيد العباسي (146-193هـ)، وجمع فيها المتكلمين والفلاسفة من العقائد كلها، يتباحثون في «الكمون والظهور، والقِدم والحدوث، والإثبات والنفي، والحركة والسكون، والوجود والعدم»[31]... وغيرها من المباحث العقلية. ثم جاء الخليفة المأمون العباسي (170-218هـ) فعقد مجالس المناظرة بين زعماء الأديان والمذاهب الإسلامية. ومما وصفت به تلك المجالس: «كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فإذا

---

(30) أنور الجندي، **الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة**، الموسوعة الإسلامية العربية؛ 11 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987)، ص 107-108.

(31) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 3، ص 306.

حضـر الفقهـاء ومـن يناظـره مـن سـائر أهـل المقـالات أُدخِلـوا حجـرة مفروشـة، وقيـل لهـم: انزعـوا أخفافكـم، ثـم أُحضـرت الموائـد وقيـل لهـم: أصيبـوا مـن الطعـام والشـراب وجـدِّدوا الوضـوء، ومـن كان خفّـه ضيقًـا فلينزعـه، ومـن ثقلـت عليـه قلنسـوته فليضعهـا، فـإذا فرغـوا أُتـوا بالمجامـر فبُخّـروا وطُيبـوا ثـم خرجوا، فاسـتدناهم [المأمـون] حتـى يدنـوا منـه، ويناظرهـم أحسـن مناظـرة، وأنصفهـا وأبعدهـا مـن مناظـرة المتجبريـن، فـلا يزالـون كذلـك إلـى أن تـزول الشـمس، ثـم تُنصـب الموائـد ثانيـة فيُطعَمـون وينصرفـون»[32].

سـيطر المـد المعتزلـي فـي البيئـة العباسـية، وجالـت فيهـا مقـولات روّاده ونظراتهـم، وراجـت فيهـا حِكـم الملـك كسـرى أنوشـروان، ووصايـا الملـك أردشـير، وأقـوال الوزيـر بزرجمهـر، وانتشـرت فيهـا كتـب الحكـم والتاريـخ مثـل: **خداينامـه** و**أندرزنامـه** و**بندنامـه**. وفيهـا نـرى الخلفـاء العباسـيين مسـتغرقين فـي تمجيـد الممارسـة العقليـة بطعـم فارسـي ولـون عربـي، حتـى ظهـرت نتائـج ذلـك التداخـل فـي منهـاج التفكيـر عنـد الخلفـاء، فهـا هـو المأمـون يقسّـم رعايـاه كمـا قسّـمهم ملـوك فـارس قبلـه، يقـول المأمـون: «النـاس بيـن أربـع طبقـات: إمـارة، وتجـارة، وصناعـة، وزراعـة، فمـن لـم يكـن مـن هـؤلاء، كان كلًا علينـا»[33]. إذا كان التقسـيم الأوّل الظاهـر أفقيًـا، فـإن هنـاك تقسـيمًا آخـر عموديًـا يتـوارى داخـل كل طبقـة، ومـن المرجـح أن الخليفـة قـد صنّـف العلمـاء وأربـاب القلـم داخلـه، وبالتحديـد ضمـن طبقـة الصنّـاع، وهـذا ينسـجم مـع التصـور الجديـد الـذي أفـرزه التداخـل الثقافـي العربـي - الفارسـي لوظيفـة العالـم، وهـو مـا كرّسـته المناظـرات، إذ يجلـس أصحـاب العقائـد والمذاهـب والأفـكار بوصفهـم صنّاعًـا يمارسـون صنعـة الـكلام والجـدل بأهـداف كثيـرة، مـن ضمنهـا طبعًـا الإقنـاع والوصـول إلـى الحقيقة.

كانـت المؤسسـات العلميـة والمكتبـات مكمّلـة لـدور المناظـرات، ومـن أهـم تلـك المؤسسـات «دار الحكمـة» التـي أسسـها الرشـيد واهتـم بهـا المأمـون، وركّـزت جهدهـا علـى ترجمـة العلـوم والآداب مـن مختلـف المشـارب، ومنهـا بالطبـع المشـرب الفارسـي. ونذكـر أيضًـا «الورّاقـة» التـي شـيّدها الوزيـر الفارسـي

(32) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 4، ص17-18.

(33) جعفر بن محمد بن شمس الخلافة، **كتاب الآداب**، تحقيق محمد أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، 1930)، ص 50.

الفضل بن يحيى البرمكي فأدت دور المطبعة ودار النشر معًا، تتلقف في المرحلة الأولى كل ما تنقله عقول المترجمين من لغات عدة إلى العربية، وفي المرحلة الثانية تنشره بين الناس. أخيرًا نذكر «دار العلم» لصاحبها الوزير البويهي أبو نصر سابور بن أردشير، التي وصفها ياقوت الحموي بقوله: «كانت خزانة الكتب التي أوقفها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة ابن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتبًا منها، كانت كلها خطوط الأئمة المعتبرة وأُصولهم المحررة»[34]، يعبّر هذا الولع الفارسي بالكتاب والترجمة والورق عن طبيعة إنسانية متطلعة إلى المعرفة والانفتاح، ثم إلى إثبات الذات وتحقيق التميز في مجتمع متنافس.

كان الخلفاء متعطشين إلى الثقافة الفارسية وإشاراتها العقلية، «يروى أن المأمون أمر معلّم الواثق بالله [وقد سأله عما يعلّمه إياه] أن يعلّمه كتاب الله، جل اسمه، وأن يُقرئه **عهد أردشير**، ويُحفّظه كتاب **كليلة ودمنة**»[35]. إن تنشئة الأمراء والخلفاء على منهاج وتصورات **أردشير** و**كليلة ودمنة**، تجعلنا نتوقّع أثر الاشتغال بهذه الكتب والنصوص وما يشبهها تحت سقف دار الحكمة وفي ورّاقة الفضل بن يحيى البرمكي، كما نستطيع هنا أن نتأكد من اتجاه المشروع العباسي الرسمي في تكريس التداخل العربي - الفارسي، وترسيخه بوسائل الدولة وعبر مؤسسات منظّمة في وجدان المجتمع الإسلامي الجديد، فهل يحق لنا أن نقول إنها كانت مؤسسات ترعى صناعة عقل جديد، عقل يتجاوز الحدود ويعانق العالمية والتعددية؟

فتحت مجالس المناظرات والمؤسسات المكمّلة لها الباب واسعًا أمام التداخل العربي - الفارسي، ووضعت قاطرة التداخل العربي - الفارسي العقلي على سكّة رسمية، حيث رعى الخلفاء والولاة بأنفسهم مسار ذلك التداخل، وأشرف بعضهم على تفاصيله الدقيقة حتى وصل صداها إلى مختلف مناحي حياة المجتمع الإسلامي.

(34) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 5 ج (بيروت: دار صادر، 1955)، ج 2، ص 342.

(35) محمد غفراني الخراساني، **عبد الله بن المقفع** (مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ص 35.

ب- أسماء فارسية خَدمت التداخل العقلي

كانت خدمات الفرس للثقافة الإسلامية كبيرة جدًّا ومتنوعة، وكان دورهم في التداخل الثقافي العربي مؤثّرًا، فمعظم العلوم الإسلامية كان وراءه علماء من أبناء فارس، وُلدوا ونشأوا في بيئة إسلامية عربية فارسية. يقول أبو حيّان التوحيدي واصفًا شيخه الفارسي أبو سليمان السجستاني: «أدّقهم نظرًا وأقعرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطّع في العبارة، ولكنة ناشئة عن العجمة، وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد في الخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز»[36].

من تلك الأسماء الفارسية التي قدّمت خدمات شاهدة على مدى التداخل الثقافي العربي - الفارسي في عصرها نذكر: عبد الله بن المقفّع (106–142هـ)، أبا بشر عمرو المعروف بسيبويه (140–180هـ)، أبا نصر الفارابي (260–339هـ)، أبا حيّان التوحيدي (310–414هـ)، أبا علي بن سينا (370–427هـ)، أبا حامد الغزالي الطوسيّ (450–505هـ)، عمر الخيام (422–525هـ).

ارتبط معظم هذه الأسماء إمّا بجدلٍ تاريخي وإمّا بخصوصيات ثقافية محددة. اتُّهم كلٌّ من عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي وأبي علي بن سينا وأبي نصر الفارابي وعمر الخيام بالزندقة والإلحاد، في حين كانت مساهماتهم العلمية والعقلية متميزة جدًّا، وشكلت إضافة إلى الحضارة الإسلامية، على الرغم مما سُجّل عليها من اعتراضات. أما أبو حامد الغزالي فاتَّهمه الفلاسفة بمحاربة العقل، واتّهمه الفقهاء بالانحراف العقائدي. ملأ هؤلاء فضاء التاريخ الإسلامي بنقاشات ما زالت مستمرة باستمرار أسئلتهم وقضاياهم، فهل كان ضروريًا لمساهمات هؤلاء أن تكون بهذا الحجم من التأثير؟ هل هناك من ارتباط بين أصولهم الفارسية وطبيعة مساهماتهم أم أن المساهمين من العلماء الفرس ليسوا كلهم مثل هؤلاء؟ وهل الذي وصلنا وبرز في الصورة هو الأكثر إثارة للجدل والنقاش فحسب؟ هل تورّط تاريخ الفكر الإسلامي في مأزق الانحياز أم أنه كان خاضعًا لأيديولوجيات وأهواء تسوقه نحو أهداف معينة؟

(36) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ وأحمد الزين، 3 ج في 2 مج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج 1، ص 33.

أسئلة كثيرة يفرضها علينا هذا المقام، لكنه لا يتسع للإجابة عنها. وفي المقابل، نتناول في ما سيأتي شخصيات فارسية كانت لها أدوار مؤثّرة في التداخل العقلي العربي - الفارسي، وخلّفت أعمالها معالم حاسمة في ذلك التداخل الذي عرفته المرحلة التي نحن بصددها، نقصد هنا عبد الله بن المقفّع وأبا حيّان التوحيدي.

1- عبد الله بن المقفّع

قد يثير تناول دور عبد الله بن المقفّع ضمن محور المجال العقلي التساؤل: أليس ابن المقفّع كاتبًا؟ أليس مكانه هو المجال الأدبي واللغوي؟ لذلك أوضِح بدايةً أن هذا الاختيار جاء بعد تأمّل دور الرجل وتأثيره المبكّر في مسار العقل العربي الإسلامي، ذلك أنه استفاد من أقصى قدرات اللغة والبلاغة ليترك بصمته العقلية في الحضارة العربية الإسلامية.

تثير شخصية الرجل في ذهن قارئ آثارها الكثير من الأسئلة، وربما التعجب من الغموض الذي يلفّها، والروايات المتضاربة بشأنها، إضافة إلى المواقف والشهادات المتناقضة بحقها. تجد صورة الزنديق الملحد الذي عمل جاهدًا لإفساد عقائد الناس وتدمير بنيان المجتمع، وتجد صورة المصلح الاجتماعي، والحكيم السياسي المعارض لتوجّهات الخليفة وعسف ولاته وعمّاله، وتصطدم بصورة الكاتب والمثقف الفارسي الذي سرّب إلى الثقافة العربية الإسلامية مفهوم طاعة الحاكم المستبدّ، فمهّد لقيام دولة ثقافية شعارها الاستسلام للمستبدين، والتعبّد بطاعتهم واتباعهم، وتحار كيف توفِّق بين هذه الصور كلها. وثمة روايات من معاصريه أو ممن جاءوا بعده تقول عكس ذلك تمامًا، فتقدِّم لك ابن المقفّع المؤمن الورع، العالم النزيه ذا الأخلاق الكريمة! وتزداد حيرتك عندما تنظر في كتب ابن المقفّع، فتجدها هي الأخرى غير منسجمة ومليئة بالتناقضات، فهل نستطيع أن نغربل هذا الركام كله من الروايات والأخبار والنصوص؟ وهل نستطيع أن نناقش تلك المواقف والأحكام كلها؟ لا أعتقد أن هذا المقام يسمح بكل ذلك، لكننا، انسجامًا مع فرضيات هذا الكتاب وأهداف هذا المبحث، سنقف مع ابن المقفّع لحظات باعتباره مثقفًا فارسيًا، كان له دور غاية في الحساسية ضمن مرحلة مبكّرة من التاريخ العربي الإسلامي، الأمر الذي أهّله ليترك بصمة

مشهودة في العقل العربي، مؤثّرًا بعمق في صيرورة التداخل الثقافي العربي – الفارسي.

كان ابن داذويه المقفّع مانويًا[37]، اشتغل في ديوان الحجاج بن يوسف الثقفي، وكان حريصًا على تعليم ابنه عبد الله الذي أسلم متأخرًا (قرابة عام 135هـ)، ثم دخل بدوره دواوين الدولة الأموية في عهد الخليفة الأموي مروان بن محمد (72–132هـ)، وهو في الثانية والعشرين من عمره. عاصر مؤامرات الأمويين واضطراباتهم إلى أن سقط حكمهم، فجاء عهد العباسيين، ليعمل ابن المقفّع في ديوان عيسى بن علي والي الأهواز وعمّ الخليفة أبي العباس في عام 132هـ[38].

كان صديقًا لعبد الحميد الكاتب، استفاد من مهاراته وخبرته في الكتابة، وعاش، عن قرب، مأساة قتله على أيدي العباسيين في عام 132هـ فتركت هذه التجربة وغيرها أثرها في تفكيره؛ لهذا حصر اتصاله في عهد الدولة العباسية بأعمام الخليفة، ولا سيما عيسى بن علي ثم أخيه سليمان، ولم يطمح يومًا إلى أن يصبح كاتب الخليفة أبي جعفر، لكن وجوده قريبًا من شعاع السلطة كان سببًا في نهاية حياته بشكل فظيع في عام 142هـ إذ قتله أحد ولاة الخليفة أبي جعفر عندما اكتشف أن ابن المقفّع كان وراء كتابة التزام بالأمان لمصلحة عبد الله بن علي (عم الخليفة المعارض)، فلمّا قدّم إليه نصًا لتوقيعه، وجد أنه كُتب بلغة دقيقة جامعة مانعة، تسدّ عليه أي مدخل للتراجع والغدر.

لم يكن نص الأمان سوى الشجرة التي تخفي الغابة في حدث قتل ابن المقفّع، بل كانت هناك أسباب أخرى، منها ما يتصل بعداوات شخصية لكتّاب منافسين، ومنها ما يرجع إلى كتاباته التي تشي بموقف سياسي واضح من الخلافة العباسية، خصوصًا في ترجماته من الفارسية القديمة، مثل كتاب **كليلة ودمنة** الذي ترجمه في عام 132هـ ثم جاءت مؤلفاته الأخرى **الأدب**

(37) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 4 ج في 2 مج، ط 4 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975)، ج 1، ص 245.

(38) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **كتاب الفهرست** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006)، ص 132.

الصغير و**الأدب الكبير** و**رسالة الصحابة**؛ فجعلت فكرة إصلاح المجتمع حاضرة في آثار الرجل بقوة. يقول ابن المقفّع: «من نصّب نفسه للناس إمامًا في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيْرة والطعْمة والرأي واللفظ والأَخدان، فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه (...) ومعلّم نفسه ومؤدبُّها أحق بالإجلال والتفضيل من مُعلِّم الناس ومؤدبهم»[39]. قال عنه شوقي ضيف: «وكان ذهنه من الخصب، بحيث يستنبط كثيرًا من الآراء والأفكار، وخاصة ما يتصل بالإصلاح الاجتماعي والسياسي»[40].

هناك آراء أخرى اتهمت ابن المقفع بالنقيض من ذلك، مثل تأسيسه ثقافة الطاعة والاستسلام للحاكم، وتبنّيه العقيدة المانوية، ونشره الزندقة، وإخفائه العداء للعرب، وكان الدليل الأكبر ضدّه ترجماته الآثار القديمة الهندية والفارسية واليونانية من لغته الفهلوية في أول شبابه، مثل كتاب **مردك**. جاء في **مروج** المسعوديّ: «أمعن [المهدي] في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون، مما نقله عبد الله بن المقفّع وغيره، وترجم من الفارسية والفهلوية إلى العربية»[41]. ومما قوّى هذا التوجه ما رُوِي عنه من مصاحبته بعض الشخصيات المتهمة بالمجون والزندقة، مثل يحيى بن زياد وصالح بن عبد القدّوس وعلي بن الخليل وبشّار بن برد... وغيرهم[42].

حاول ابن خلكان أن يُنصف ابن المقفع، فقال عنه: «وكان ابن المقفع مع فضله يُتَّهم بالزندقة»[43]، ثم أضاف: «قال الأصمعي: صنّف ابن المقفع المصنفات الحسان منها **الدرة اليتيمة** التي لم يُصنِّف في فنها مثلها؛ وقال

---

(39) عبد الله بن المقفّع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، قرأه وراجعه وعلّق عليه أحمد الطباع (دمشق: دار الكوثر، 2008)، ص 29.

(40) شوقي ضيف، **العصر العباسي الأول**، ط 6، تاريخ الأدب العربي (القاهرة: دار المعارف، 1976)، ص 520.

(41) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 4، ص 251.

(42) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (بيروت: دار العودة، [د. ت.])، ج 13، ص 279.

(43) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، إعداد إبراهيم شمس الدين، تحقيق يوسف علي الطويل ومريم قاسم طويل، 6 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 128.

الأصمعي: قيل لابن المقفع: من أدَّبك؟ فقال: نفسي، إذا رأيت من غيري حسنًا أتيتُه وإن رأيت قبيحًا أبيته. واجتمع ابن المقفع بالخليل بن أحمد صاحب العروض، فلما افترقا قيل للخليل: كيف رأيته؟ فقال: علمه أكثر من عقله، وقيل لابن المقفع: كيف رأيت الخليل؟ فقال: عقله أكثر من علمه»[44].

امتد الجدل والنقاش في شخصية ابن المقفّع ودوره إلى زمننا، وخاض فيه كثيرون بحسب قدرتهم ورؤيتهم وكان محمد عابد الجابري - كما أشرنا سالفًا - أبرز هؤلاء، لأن الرجل تناول ابن المقفّع ضمن مشروعه الفكري في نقد العقل العربي، فكان موقع ابن المقفّع ضمن كتاب **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، وبالتحديد في سياق تأثير الموروث الفارسي في تشكيل القيم الأخلاقية العربية، أو كما سمّاها الجابري «أخلاق الطاعة». اتّسم تناول الجابري - كعادته - بالمنهجية العلمية الصارمة، وفي اعتقادي تُعدّ دراسة الجابري لابن المقفّع من أعمق ما وجدته في بابها، فهي تؤكد دور ابن المقفّع في تعميق التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وتعطيه في الوقت نفسه تقويمًا سلبيًا، لأنه أسس قيم الاستسلام، ودفع العقل العربي إلى الاستقالة من الفضاء العام. يقول الجابري عن ابن المقفّع: «كان أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية وأيديولوجيا الطاعة، في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وإنه كان من أكبر المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والأيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيمًا أخلاقية ودينية تكاد تعلو على أي قيم أخرى»[45].

عبد الله بن المقفّع في نظر الجابري ليس كاتبًا ومثقفًا سلطانيًا فحسب، بل هو مُشَرِّعٌ للدولة الكسروية في الإسلام، ومؤسس لنظام قيمي لا يزال قائمًا في بنية العقل العربي. ولم يستبعد الجابري أن يكون ابن المقفّع متآمرًا على الدولة العربية الإسلامية ومشروعها الحضاري[46]. وكي يثبت ما ذهب

---

(44) ابن خلكان، ج 2، ص 128.

(45) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 171.

(46) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 193.

إليه، حلّل مجموعة من نصوص ابن المقفّع من ضمن ثلاثة موضوعات يرى أنها تشكّل أساس «الآداب السلطانية» في مشروع ابن المقفّع، وهي: طاعة السلطان وأخلاق السلطان وأخلاق الكاتب.

كشف الجابري في ختام تحليله جانبًا من القدرات العقلية الكبيرة التي تميز بها ابن المقفع، خصوصًا تلك المهارات الخطابية التي استطاع بوساطتها أن يعفي نفسه من ذكر مرجعياته العربية والفارسية، وهو ما فسّره الجابري بكونه وسيلة ابن المقفّع «للسكوت عن المرجعيات العربية والإسلامية»[47]. ورأى الجابري أن «هذا السكوت المضاعف قد أضفى على نصوص ابن المقفّع طابع المطلق»[48]، وهو الهدف الذي يسعى إليه كل كاتب سلطاني، أي عندما ينجح في شرعنة الاستبداد لغويًا وبلاغيًا. هكذا يبدو تقويم الجابري لدور ابن المقفّع في عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

كان ابن المقفّع شابًّا ذكيًا وطموحًا، وتُذكر رواية أخرى عنه وعن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) الذي لمّا سئل عنه قال: «ما شئتَ من علم وأدب إلا أن عقله وعلمه أكثر»[49]. وقال عنه محمد بن سلام: «سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان من العجم أذكى من ابن المقفّع ولا أجمع»[50]. اقترب من السلطة، وهو شاب يافع، قادمًا من بيئة فارسية تعاني ظلم الولاة وتسعى إلى مناخ ثقافي تعددي. فمن عادة المثقّف المحروم أن يثبت ذاته ويستشرف توجهات عصره، ومزاج مجتمعه.

من الصعب أن نصل إلى خلاصات وأحكام دقيقة بخصوص الرجل، أمام ما نراه من تناقضات في المواقف من شخصيته، وفي مضامين الكتب المنسوبة إليه، إلا أن الثابت الذي يُجمع عليه معظم الباحثين والدارسين

---

(47) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 195.

(48) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 195.

(49) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 151.

(50) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، ج 2، ص 401.

هـو أن عبـد اللـه بـن المقفّـع كان بحـق نموذجًـا للشـخصية الفارسـية الفاعلـة فـي حقـل التداخـل الثقافـي العربـي - الفارسـي. وتبـرز قيمـة تأثيـره فـي قدرتـه علـى تعميـق مشـروع صديقـه عبـد الحميـد الكاتـب فـي صناعـة قيـم عقليـة جديـدة لمجتمـع جديـد، انطلاقًـا مـن اللغـة والبيـان، لأن الرجـل أحـدث صـورة جديـدة للخطـاب العربـي بوسـاطة سـلاح «الترسـل». يقـول ابـن المقفّـع عـن عملـه فـي مقدّمـة كتابـه **الأدب الصغيـر**: «قـد وضعـت فـي هـذا الكتـاب مـن كلام النـاس المحفـوظ حروفًـا، فيهـا عـونٌ علـى عمـارة القلـوب وصقالهـا وتجليـة أبصارهـا، وإحيـاءٌ للتفكيـر، وإقامـةٌ للتدبيـر، ودليـلٌ علـى محامـد الأمـور ومكارم الأخلاق»[51].

كانـت أهـداف ابـن المقفـع واضحـة، فهـي تهـمّ «القلـوب» و«الأبصـار» و«التفكيـر»، ونجـح بالفعـل فـي الوصـول إليهـا عندمـا نجـح فـي اختيـار وسـيلته، أقصـد اللغـة والبيـان. يقـول حسـين جمعـة عـن منجـزات عبـد اللـه بـن المقفّـع: «تمسّـك بالإيجـاز، لكنـه أخـذ يميـل إلـى الإطنـاب، وإن كان يـرى أن البلاغـة فيهمـا تقتضـي مناسـبة الموضـوع والحـال، لأن الإطنـاب يتفـق مـع الجملـة المرسـلة القائمـة علـى تعالـق جمـل قصيـرة، وهـذا أثـر فارسـي خالـص، علـى حيـن احتفـظ بصـورة الجملـة العربيـة القائمـة علـى التـوازن والتقسـيم، والتفريـع والتتبيـع الـذي حـل محـلّ السـجع والازدواج، وتمسّـك بالدقـة والتـلاؤم بيـن المعانـي والألفـاظ، وبيـن المعانـي والمقـام الـذي تصلـح لـه»[52]. إن تحقـق ذلـك «الأثـر الفارسـي الخالـص» فـي عمـق الكينونـة العربيـة (اللغـة)، هـو عيـن مـا نقصـده بالتداخـل الثقافـي، حيـث يلتقـي العنصـران لينتـج منهمـا عنصـر ثالـث جديـد.

يبـدو المنجـز التداخلـي عنـد ابـن المقفّـع فـي كتبـه متعـدد الاتجاهـات، مـسّ شـكل اللغـة ومضمونهـا وفضاءهـا التصـوري، ولا سـيما فـي **كليلـة ودمنـة**، إذ كسـب ابـن المقفّـع كل رهاناتـه مـرة واحـدة، بمـا فيهـا الرهـان السياسـي. يقـول جـورج غريـب: «اسـتطاع ابـن المقفّـع أن يجعـل لذاتـه طابعًـا خاصًّـا، مـن الناحيتيـن الفكريـة والتعبيريـة، فمـن حيـث الأولـى، هـو أول مـن طلـع علـى العـرب بهـذا

(51) ابن المقفّع، ص 7.

(52) حسين علي جمعة، **ابن المقفع بين حضارتين: قراءة فكرية نقدية وأدبية** (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2003)، ص 151.

النهج من الأدب، الرامي إلى إصلاح المجتمع بسياسته وأخلاقه على أفواه الحيوانات غير الناطقة (...) ومن حيث الثانية، هو أيضًا أول من غيّر وجه البلاغة المتّبعة حتى عهده، ينقلها من الغرابة في اللفظة والتركيب إلى السهولة فيهما»[53].

إن تجربة ابن المقفّع العقلية التأسيسية في التداخل العربي - الفارسي تقتضي منا الكثير من التأمل والتأني، خصوصًا حين نصادف بعض النصوص التي تُظهر أبعادًا أخرى من شخصية الرجل، لذلك سأضطر هنا إلى إيراد هذا النص الطويل الذي يقدّم لنا شخصية الرجل باعتباره فاعلًا في التداخل الثقافي الاجتماعي، يقول النص: «روى أبو العيناء الهاشمي عن القَحْذَمي عن شبيب بن شيبة قال: كنا وقوفًا بالمِرْبَد - وكان المربد مألف الأشراف - إذ أقبل ابن المقفّع فبششنا به، وبدأناه بالسلام، فردَّ علينا السلام، ثم قال: لو ملتم إلى دار نَيْروز، وظلها الظليل، وسورها المديد، ونسيمها العجيب، فعَوَّدتم أبدانكم تمهيد الأرض، وأرحتم دوابَّكم من جهد الثقل، فإن الذي تطلبونه لن تُفاتوه، ومهما قضى الله لكم من شيء تنالوه، فقبلنا وملنا، فلما استقر بنا المكان قال لنا: أي الأمم أعقل؟ فنظر بعضنا إلى بعض، فقلنا: لعله أراد أصله فارس، قلنا: فارس. فقال: ليسوا بذلك؛ إنهم ملكوا كثيرًا من الأرض، ووجدوا عظيمًا من الملك؛ وغلبوا على كثير من الخَلْق، ولبث فيهم عقد الأمر، فما استنبطوا شيئًا بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم بنفوسهم؛ قلنا: فالروم، قال: أصحاب صنعة، قلنا: فالصين، قال: أصحاب طُرْفة؛ قلنا: الهند، قال: أصحاب فلسفة، قلنا: فالسودان، قال: شَرُّ خلق الله؛ قلنا: الترك، قال: كلاب ضالة؛ قلنا: الخزر، قال: بَقَرٌ سائمة؛ قلنا: فقل، قال: العرب. قال (أي شبيب): فضحكنا. قال (أي ابن المقفّع) أَمَا إني ما أردت موافقتكم؛ ولكن إذا فاتني حظي من النسبة فلا يفوتني حظي من المعرفة. إن العرب حكمت على غير مثال مُثِّل لها، ولا آثارٍ أُثِرت، أصحاب إبل وغنم، وسكان شَعَر وأَدَم؛ يجود أحدهم بقوّته، ويتفضّل بمجهوده، ويشارك في ميسوره ومعسوره، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوةً، ويفعله فيصير حجَّةً، ويُحسِّن

(53) جورج غريب، **عبد الله بن المقفع: دراسة في الأدب والتاريخ**، ط 2، الموسوع في الأدب العربي؛ 1 (بيروت: دار الثقافة، 1971)، ص 79.

ما شاء فيحسُن ويُقبِّح ما شاء فيقبُح. أدَّبتهم أَنفُسهم، ورفعتهم هممُهم، وأَعْلتهم قلوبهم وألسنتُهم، فلم يزل حِبَاء الله فيهم وحباؤهم في أنفسهم حتى رفع الله لهم الفخر، وبلغ بهم أَشرف الذكر، ختم لهم بملكهم الدنيا على الدهر، وافتتح دينه وخلافته بهم إلى الحشر، على الخير فيهم ولهم. فقال تعالى: ﴿... **إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[54] فمن وضع حقّهم خَسِر، ومن أنكر فضلهم خُصِم، ودَفْع الحقّ باللسان أكبت للجنان»[55].

يُبين هذا النص دورًا اجتماعيًا تداخليًا لابن المقفّع، فهو يقصد المربد، السوق الثقافيَة الشاملَة في المجتمع العربي الصحراوي، لكن ليس بغرض الإعجاب، ربما لأنه كان مضطرًّا إلى شراء بضاعة وتعلّم معرفة، وفي قلبه صورة «دار نيروز» الفارسية بظلها ورفاهيتها، ثم يفضّل ذكاء العرب على غيرهم، على الرغم من أن مكانة الفرس محفوظة، بما لها من «ملكوا كثيرًا من الأرض، ووجدوا عظيمًا من الملك، وغلبوا على كثير من الخَلْق، ولبث فيهم عقد الأمر»، لكنهم ما «استنبطوا شيئًا بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم بنفوسهم». هل نستطيع فهم ميول ابن المقفّع من هذه الكلمات؟ هل متلازمة (الملك والعقل) مسيطرة على فكره؟ هل هي ميزة مشروع فكري سياسي كان يؤمن به؟ هل كان يرى أن الإسلام لن يستقيم له أمر من دون الفرس؟ هل كان يعتقد بأن كسب العرب المعنوي لن يكتمل من غير دور أساس للفرس فيه؟ وأخيرًا هل خطاب ابن المقفّع في هذا النص هو خطابه نفسه عندما يكون قريبًا من صنّاع القرار في البلاط الأموي؟

لا يمكننا أن نحاكم ابن المقفّع على دوره المؤثّر في التداخل الثقافي العربي - الفارسي، لكننا نجزم أيضًا بأن ابن المقفّع في قلب الفضاء العربي ليس بتاتًا تلك الشخصية الفارسية النقية التي لم تمتزج بالعرب ولم تتأثر

---

(54) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية 128.

(55) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم إسماعيل الإبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج 3، ص 324-325.

بهم، فمن مقتضيات التداخل الأخذ والعطاء. إنه في النهاية تفاعل بين طرفين، ولن تستطيع حضارة أن تكون إنسانية إذا لم تقبل باختلاف الآخر، بل بحقه في التفاعل والأخذ والعطاء والإبداع. إنه سوق منافسة حضارية مفتوحة. وأكد لنا عبد الله بن المقفّع أنه كان سوقًا تنافسية بكامل معناها، تنافس بين رؤوس الأموال الثقافية والذهنية، نجحت الحضارة العربية الإسلامية في تنظيمه بنزاهة وعدالة، حيث استطاع شاب فقير من قرية فارسية نائية أن يجد طريقه إلى ديوان الخلافة، ومنها إلى عمق العقل العربي.

2- أبو حيّان التوحيدي

عاش أبو حيّان التوحيدي في ظل حكم أسرة فارسية هي بنو بويه في العراق وجنوب فارس، في عصر اضطراب الخلافة العباسية وضعفها، وهو الوضع الذي لم يؤثّر في الرقي الثقافي والحضاري.

ليست هناك معطيات دقيقة عن أصل أبي حيّان التوحيدي ونسبه، لذلك يُرجّح كثيرًا أنه غير عربي، وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بدويّ في مقدّمة تحقيقه كتاب التوحيدي **الإشارات الإلهية**، فنسبه إلى الموالي الذين اختلطت دماؤهم، فغلب عليها العرق الفارسي[56].

يُصنَّف التوحيدي بين المثقفين الموسوعيين، لأنه تلقّى مختلف العلوم العقلية والنقلية على أيدي علماء ينتمون إلى مذاهب دينية وفكرية مختلفة، لكن غلب على تكوينه البعد العقلي الكلامي. دَرَسَ الفلسفة والمنطق على يَدَيْ أبي زكريا يحيى بن عدي النصراني، وأبي سليمان محمد بن نهرام السجستاني، وهما من تلامذة الفارابي الذي جعل الأخلاق أساسًا للسلوك، ونادى بنقاء النفس متأثّرًا بالتصوف والزهد من جهة، وبفلسفة الحكيمين أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى[57].

التوحيدي من الأسماء المتّهمة تاريخيًا بالإلحاد والزندقة، لكن الآراء

(56) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، 1981)، ص 6.

(57) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **الصداقة والصديق**، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار طلاس، 1981)، ص 17.

اختلفت في ذلك، ولمن يُطالع آثاره أن يفهم دوافع الجميع، خصوصًا عندما تختلف زوايا التقدير لمقالات وآراء غاية في الدقة والعمق.

انعكست بيئة التوحيدي المنفتحة على المسارات كلها في مؤلفاته، كما كان لتجربته الشخصية المريرة أثر في تساؤلاته ومعالجاته الكلامية. وكان جهده العقلي نموذجًا بارزًا للتداخل الثقافي في تلك المرحلة. قال في مقدمة كتابه **البصائر والذخائر**: «حوى من الذهن لواقحه، ومن العقل قرائحه، ومن العلم غنائمه (...) ومن التجربة أعيانها، ومن الأمم ودائعها، ومن الحكمة فرائدها، ومن الأخلاق محاسنها، ومن العرب بيانها، ومن الفرس سياستها، ومن اليونان دقائقها»[58].

تميزت الممارسة العقلية عند التوحيدي بالسؤال والإشارة التي ترقى إلى مستوى الجواب، وهو بذلك كله يمهد البيئة الملائمة للبحث العلمي الذي يسترشد بعلامات الاستفهام الفلسفية، ويهدف إلى تحريك السكون وغربلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة للمعرفة[59].

انشغل التوحيدي في أسئلته الفلسفية بالإنسان، ماهيته وهويته، فكتب **الصداقة والصديق**، وحاور ابن مسكويه في **الهوامل والشوامل**، وكان موضوعهما جوهر الإنسان وحقيقة العلاقات الاجتماعية، ما يدلّ على تأثُّر الرجل بالمناخ الاجتماعي المختلط، حيث تكون ضريبة التداخل الثقافي باهظة في الطبقات الدنيا من المجتمع، خصوصًا إذا كان دافِعُها مثقفًا وفيلسوفًا مثل التوحيدي، يقول: «وأنت لم تجد من نفسك وهي أخصّ الأشياء بك - مساعدة لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك وهي أقرب الأمور إليك - موافقة لهواك، فكيف تلتمسها من غيرك»[60]. كان فقيرًا مغمور النسب، ومن المحتمل جدًّا أن الأقدار اضطرته إلى مكابدة

(58) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 3، ص 12.

(59) حامد طاهر، «فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي،» **فصول**، السنة 14، العدد 4 (شتاء 1996)، ص 140.

(60) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد مسكويه، **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، أشرف عليه أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، ص 2-3.

أسـئلة التمييـز العرقـي والتفاضـلات الاجتماعيـة فـي أماكـن وأزمنـة مختلفـة من عمره.

مـن ملامـح التداخـل الثقافـي العربـي - الفارسـي فـي منهـج التوحيـدي العقلـي تأكيـدُه البعـدَ الإنسـاني للحكمـة، يقـول فـي **الإمتـاع والمؤانسـة:** «ومـن جحـد بلاغـة العـرب وجولانهـا كل مجـال، وتميّزهـا باللسـان، فقـد كابـر، ومـن أنكـر تقـدّم يونـان فـي إثـارة المعانـي مـن أماكنهـا، وإقامـة الصناعـات بأسـرها، وبحثهـا عـن العالـم الأعلـى والأوسـط فقـد بهـت، ومـن دفـع مزيـة الفـرس فـي سياسـتها وتدبيراتهـا، وترتيـب الخاصـة والعامـة بحـقّ مـا لهـا وعليهـا، فقـد عانـد (...) فليـس مـن شـخص وإن كان زريًـا قميئًـا إلا وفيـه سـر كامـن لا يشـركه فيـه أحـد»[61].

تبـدو عقلانيـة التوحيـدي واضحـة فـي إيمانـه بالتعـدد والاختـلاف. أورد فـي الليلـة الثامنـة مـن **الإمتـاع والمؤانسـة** قـول أسـتاذه السـيرافي: «الاختـلاف فـي الـرأي والنظـر والبحـث والمسـألة والجـواب سـنخ وطبيعـة لأن النـاس علـى فطـر كثيـرة، عـادات حسـنة ومذمومـة (...) فـلا بـد مـن الاختـلاف فـي كل مـا يُختـار ويُجتنـب، ولا يجـوز فـي الحكمـة أن يقـع الاتفـاق»[62]. وممـا عُـرف عنـه أنـه عـاش وسـط العامـة، قريبًـا مـن نبضهـم، مشـاركًا إيّاهـم فـي همومهـم، مسـتزيدًا مـن فـرص الحكمـة التـي يجدهـا بينهـم، يقـول: «اعلـم أن فـي النـاس حكمـة، وأن مجالسـتهم تجلـو بعـض الظلمـة، فاحتملهـم علـى المخالفـة وتمويـه المصادقـة، واقتبـس منهـم المحاسـن، وتجـافَ عـن المسـاوئ»[63].

انسـجامًا مـع مـا سـبق أراد التوحيـدي لنظرتـه النقديـة وخصوماتـه أن تكـون متعاليـة عـن التمييـز العنصـري والعرقـي الـذي عانـاه كثيـرًا، ففـي كتابـه **مثالـب الوزيريـن: أخـلاق الصاحـب بـن عبـاد وابـن العميـد** الـذي تهجّـم فيـه علـى الوزيريـن ابـن العميـد والصاحـب بـن عبّـاد، كان ابـن عبّـاد حريصًـا علـى عـدم الطعـن فـي أصلهمـا الفارسـي، واكتفـى بنعتهمـا بأقـدح النعـوت، ردًّا منـه علـى مـا

(61) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 1، ص 212-213.

(62) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 3، ص 187.

(63) أبو حيان التوحيدي، **الصداقة**، ص 344.

لحقه منهما من تحقير وإهانة بالغة[64]. ونجد هذه النظرة الإيجابية والمتوازنة للآخر، خصوصًا الفارسي، في موقف التوحيدي أيضًا من الوزير البويهي ابن سعدان، والوزير خالد بن برمك. ومن مظاهر المساهمة العقلية المتداخلة للرّجل استفادته المكثفة من الحكم والنصائح الفارسية المأثورة؛ ففي كتابه **الصداقة والصديق** أورد رسالة صداقة جاء فيها: «غير أني أحيا بالتذكر والرجاء مدى النأي إلى اللقاء، وأجد عقلي بما أفدت منك متقوّتًا زمنًا طويلًا، كقول أنوشروان: قوّت العقول الحِكم، وقوّت الأجساد المطعم»[65]. كما ترددت أقوال الوزير الفارسي الحكيم بزرجمهر في مؤلفاته، يقول: «عاملوا أحرار الناس بمحض المودّة، والعامة بالرغبة والرهبة، وسوسوا السفلة بالمحاور [الخشبة] صراحًا»[66].

دفع أبو حيّان التوحيدي بعجلة التداخل العربي - الفارسي من موقع السؤال الفلسفي والرؤية العقلانية العميقة، ووظّف طاقته ومهاراته الفكرية لتجاوز عقبات التداخل بين الطرفين، خصوصًا عندما عبّر عن أفقه الإنساني الجامع، متعاليًا على التمييز العنصري والعرقي ضد الطرف الفارسي، بل وظّف الحكمة الفارسية، وكثّف خطاب المشترك الثقافي التعددي الجامع.

إن هذه المشاركة العقلية المتداخلة عند التوحيدي تجعلنا نستنتج ثلاث خلاصات أساسية:

- كان العصر يعيش حالة رقي علمي وانفتاح حضاري وتمازج كبير، ما رفع من مخاطر التمييز العرقي ضد العقول غير العربية أو غير المندمجة في فلك السلطة الحاكمة.

- شعر التوحيدي بمسؤولية بناء المجتمع التعددي وحماية المشترك الثقافي وتكريس قيمة الذات الإنسانية كأصل جامع.

---

(64) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتصحيحه إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، 1961)، ص 74.

(65) أبو حيان التوحيدي، **الصداقة**، ص 135.

(66) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 1، ص 24.

– إن آراء التوحيدي وجهده، وما صدر ضده من تهم وتخطئة، تدلّ كلّها على مزايا التداخل الثقافي العربي – الفارسي، وآثاره الإيجابية في رفع قدرة الفضاء الإسلامي على استيعاب الآخر المختلف عرقيًا ولغويًا ودينيًا وفكريًا.

3- أبو علي بن سينا

تقدّم مساهمة أبي علي بن سينا نموذجًا للنضج في صيرورة التداخل العربي – الفارسي، ومثل سابقيه عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي، لم يخرج ابن سينا عن صورة الفاعل الثقافي الفارسي في الحضارة الإسلامية، فهو ينحدر من قرية نائية في منطقة بخارى، ومن وسط أسري متشبع بالعقيدة الباطنية[67]. درس الفلسفة والمنطق مبكّرًا، واطّلع على أهم مصادر مختلف العلوم، ما أهّله ليكون عالمًا مشاركًا في أكثر من فرع معرفي، ومثل صاحبيه أيضًا اتُّهم بالزندقة والكفر، وأثار عطاؤه ودوره المعرفي جدالات متضاربة بين مؤيدين ومهاجمين، واستمر النقاش في شأنه إلى اليوم. وإذا كان أثر ابن المقفّع الممتد في الزمن هو كتاب **كليلة ودمنة**، فإن أثر ابن سينا المؤثّر هو كتابه **القانون في الطبّ**.

تميز ابن سينا عن ابن المقفّع والتوحيدي بأنه عاش في ظل دولة أسست الثقافة الفارسية هي الدولة السامانية[68]، وتعتبر الدولة الفارسية الثالثة التي أقامها الفرس بعد الإسلام في ظل الخلافة العباسية، وجاءت بعد دولتين سابقتين: الطاهرية والصفارية. ويصنَّف السامانيون ضمن الأبطال القوميين في التاريخ الفارسي المعاصر، ففي عهدهم ظهرت اللغة الفارسية الدرية[69] التي

(67) كان والده وأخوه يستقبلان مجالس الإسماعيلية في بيت الأسرة، لكن ابن سينا لم يقبل هذا المذهب بحسب ما جاء في سيرته التي رواها تلميذه أبو عبيد الجوجزاني، ونقلها ابن أبي أصيبعة في كتابه **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**.

(68) حكمت الدولة السامانية خراسان وبلاد ما وراء النهر في الفترة 266–389هـ وعاصمتها بخارى، كانت من أهم المراكز الحضارية في العالم الإسلامي. إضافة إلى سمرقند وبلخ.

(69) تختلف كثيرًا عن الفارسية الفهلوية التي كانت رائجة قبل الإسلام، وتتميز بمزجها بين العربية والفارسية، وكتابتها بالحروف العربية، وتختلف في بعض جوانبها وتركيباتها عن اللغة الفارسية الجديدة المستعملة اليوم في إيران.

دُوّن بها الكثير من العلوم والآداب الإسلامية. وفي عهدهم أيضًا رُدّ الاعتبار إلى المثقفين والأدباء الفرس، فبرز منهم أبو عبد الله الرودكي وأبو منصور الدقيقي وأبو القاسم الفردوسيّ، وكان ابن سينا من نتاج ذلك التحول الثقافي الجديد الذي أشاعه السامانيون.

برز دور ابن سينا في صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي عندما نجح في جعل بلاد فارس مركزًا للفلسفة والطبّ ينافس العراق[70]، وعمّق بذلك استقلالية الشخصية الفارسية عن مركز الخلافة، خصوصًا أن هذه الأخيرة كانت تَعرف حالة اضطراب وضعف شديدين في عهود الخلفاء الطائع والقادر والقائم... وغيرهم، حتى أقيمت فيها دويلات متناحرة في ما بينها.

لم تؤثّر الأحوال السياسية المنهارة في أطراف الخلافة العباسية في مشروع ابن سينا العلمي، وربما كان امتناع ابن سينا عن زيارة بغداد عاصمة الخلافة المضطربة تعبيرًا عن رفضه ربط طموحاته المعرفية بالسلطة العربية وتناقضاتها[71]. وفي نصّ أورده معاصره عبد الكريم القشيري (376هـ - 465هـ)، نرى بوضوح اللون الغالب على الحياة الثقافية التي كان ابن سينا يقلّب فيها وجوه أسئلته، لون يبدو فيه أرباب الملكات منشغلين بسؤال الحقيقة ونوازع النفس. يقول القشيري: «... لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنهم تحرروا عن رقّ الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال»[72].

سلك ابن سينا طريقه وسط التناقضات التي ملأت زمانه، مستفيدًا من فرصه التاريخية في تعميق معرفته. يحكي ابن سينا عن نفسه قائلًا: «كان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض أثلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه

(70) المطهري، ص 424.

(71) يؤكد مرتضى المطهري في كتابه **الإسلام وإيران** أن ابن سينا لم يزر بغداد، ولم أقف على ما ينفي هذا الادعاء، خصوصًا أن ترجمة الرجل لا تشير من قريب أو بعيد إلى زيارته مركز الخلافة حينئذ.

(72) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق أحمد عناية ومحمد الإسكندراني (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، ص 2-3.

وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسّمت بخدمته فسألته يومًا الأذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب (...) فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلمّا بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج»[73].

اغتنم ابن سينا فرصته كاملة، واستفاد من إمكانات الدولة السامانية العلمية التي حرصت على أن تبقى علاقتها بالعاصمة بغداد مستقرة، وهو بالفعل ما جعل الأمراء ينجحون في تأسيس مثل هذه المكتبة الشاملة. إنها رغبة حقيقية في الاستقلال الثقافي وبناء مجتمع معرفي فارسي؛ وهو ما صادف استعدادات ابن سينا الفطرية للتعلم والإبداع.

بلغت مصنّفات ابن سينا التي وصلت إلينا ما يقارب ثلاثين كتابًا، منها ما كتبه بالفارسية مثل كتاب **دانشنامه علائي**، واثنتين وعشرين قطعة من الشعر الفارسي[74]، وما يقارب من خمسة وعشرين كتابًا آخر يحتاج إلى الإثبات العلمي التاريخي من حيث التأليف.

أثارت انشغالات ابن سينا الفلسفية والمنطقية نقاشًا كبيرًا، خصوصًا بعد رحيله، إذ كان صاحب مشروع عقلي ورسالة ثقافية، لذلك وجد في عصره من عارضه وضيّق عليه. يصف تلك الحال بقوله: «فقد بُلينا برفقة، منهم عاري الفهم كأنهم خُشب مسنّدة، يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة الجمهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث»[75]. كانت عنده رغبة شديدة في تجاوز الظواهر، كما كان صاحب نزعة إبداعية وجد فيها وسيلة لإثبات ذاته الفارسية من خلال منظومة الدولة السامانية، مقابل توجّهات العاصمة العربية في بغداد.

ليس هناك ما يدل في حياة ابن سينا على شعوبية أو تمييز عنصري ضد

---

(73) موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 437.

(74) حسين جمعة، «من القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي،» **التراث العربي**، السنة 24، العدد 97 (آذار/ مارس 2005).

(75) ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ذكره الجابري في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 92.

العرب، بل كان مثل التوحيدي يرى أن أفضل وسيلة لخدمة الاختلاف هي تكريس التعددية المجتمعية، والدفع بمشروع التحرر العقلي.

يرى الجابري في تقويمه مساهمة ابن سينا الفلسفية، أن الشيخ لم يقدّم شيئًا للعقل العربي. كل ما انشغل به فكريًا كان مجرد استمرار للأيديولوجيا الإسماعيلية. يقول الجابري: «... فكان رغم كل ما أضفى على نفسه وما أُضْفِيَ عليه من أبهة وجلال، المدشّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[76]. ينسجم الجابري في هذا التقويم مع موقفه العام من المساهمة الفارسية في الحضارة الإسلامية، فهو يعتقد جازمًا أن للقومية الفارسية دورًا سلبيًا في التداخل العربي – الفارسي، لكن مرتضى مطهّري لا يتفق مع الجابري في هذا الرأي، بل يقول بنقيضه تمامًا، فهو يؤكد أن الفرس بدأوا باستعادة استقلالهم السياسي منذ أواخر القرن الثالث الهجري، بعد أن رأوا ضعف تمسّك العرب بالإسلام، وعجزهم عن تحقيق العدالة وتجسيد القيم القرآنية[77].

من الطبيعي أن تُخلِّف المعارك الأيديولوجية ضحاياها، تمامًا مثل أي حروب، كما أنه من الطبيعي أن تنتهي بنتيجة منتصر ومهزوم أو لا غالب ولا مغلوب، لذلك نتساءل هنا: من المهزوم في هذه الحرب: الفرس أم العرب؟ وهل انتهت تلك الحرب أم أن ما جرى ولا يزال يجري بين الطرفين من لوازم أي تداخل ثقافي بين أي ثقافتين؟

قليل من الناس يعرف أن ابن سينا ليس عربيًا، وهناك كثيرون من العرب اليوم يفتخرون به ويعتبرونه برهانًا على قدرة حضارتهم على الإبداع، ولن تجد عاصمة عربية لا ترفع اسمه على مؤسسة أو منشأة من منشآتها، لكن قليلًا جدًّا من العرب يعرف أن الشيخ الرئيس لم يزر بغداد عاصمة الخلافة في حياته. وفي محاريب الكتاب والمهتمين ستجد من يقول إن ابن سينا كان سببًا في تخلُّف العقل العربي. ونحن، لا يهمنا في هذا المقام هل كان الرجل كذلك أم لم يكن؟ فالذي يهمنا تحديدًا أن نقول إن هذا هو عين ما نعنيه في هذا الكتاب بالتداخل الثقافي بين العرب والفرس.

---

(76) الجابري، **نحن والتراث**، ص 100.

(77) المطهري، ص 99.

3- المجال اللغوي والأدبي

لا يمكننا ادّعاء انفصال اللغة والأدب عن الرافد العقلي، بل نؤكد باطمئنان أن اللغة والأدب كوَّنا الساحة الكبرى للتداخل العربي - الفارسي عقليًا، خصوصًا أن روّاد العصر ومبدعيه كانوا مشاركين في كل تلك المجالات، يَعبرون حدودها ذهابًا وإيابًا بكل سلاسة وإدراك، لذلك انطبعت آثارهم كلها ومنجزاتهم اللغوية والأدبية بتلك المؤثرات والممارسات العقلية.

تعود جذور التداخل اللغوي العربي - الفارسي إلى بدايات العصر الأموي، خصوصًا في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (26-86هـ) خامس الخلفاء الأمويين الذي كان مهتمًّا بتوجيه التلاقي اللغوي العربي - الفارسي؛ ففي عهده عُرِّب الديوان، وفي وقفة بسيطة مع قصة[78] هذا التحول الأساس في مسار التداخل العربي - الفارسي نلاحظ أنه كان بإرادة سياسية أموية، وأنه لم يكن في مصلحة النخبة الفارسية المشرِفة على شؤون الديوان؛ إذ أشرف الكاتب الفارسي صالح بن عبد الرحمن على عَمَلِ النقل، بعد وفاة رئيسه في الديوان زادا نفروخ الذي كان رافضًا هذه الخطوة، لما كان يراه فيها من إقصاء للغة الفارسية الفهلوية، وتهميشًا للكتّاب الفُرس[79]. وتكشف تفاصيل القصة عن رغبة الكتّاب المؤسسين الديوان الأموي في إبقاء اللغة العربية بعيدة عن مؤسسة الحكم، وجعل الفارسية الفهلوية لغة الدولة والشأن العام، لكن السلطة الأموية فهمت أن استمرار الديوان باللغة الفارسية سيَحرم العربية من قوة الدولة ومواردها، كما أنه سيُهدّد هوية الدولة.

ترسّخت هذه القناعة عندنا بعد عثورنا على رواية أخرى أوردها أبو حيّان التوحيدي في كتابه **البصائر والذخائر**، وفيها يَظهَرُ الخليفة عبد الملك بن مروان في صورة حارس متيقظ يذبّ عن اللغة العربية. تقول الرواية: «عن محمد بن شهاب الزهري: كنت عند عبد الملك بن مروان، فدخل عليه رجل حسن الفصاحة، فقال له عبد الملك: كم عطاؤك؟ قال: مئتا دينار، قال: في كم ديونك؟ قال: في مئتي دينار، قال: أما علمت أني أمرت

(78) أشرنا إليها سابقًا في محور «نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(79) ابن النديم، ج 7، ص 303.

أن لا يتكلم أحد بإعراب؟ قال: ما علمت ذلك، قال: أمن العرب أنت أم من الموالي؟ قال: يا أمير المؤمنين إن تكن العربية أبًا فلست منها، وإن تكن لسانًا فإني منها، قال: صدقت، قال تعالى: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾»[80].

حاول الخليفة أن يجنّب العربية أضرار التداخل اللغوي مع غير العرب، بعد أن لاحظ شيوع الضعف في اللغة العربية، فأمر بعدم الإعراب لكثرة الخطأ فيه، لكنه يفاجأ برجل فصيح من الموالي، يُعلن انتماءه الروحي إلى اللغة العربية، ونسبه إلى غير العرب.

تَكشِف لنا هذه الرواية جانبًا مهمًّا من المناخ اللغوي السائد في تلك المرحلة المبكّرة، إذ أقبلت الشعوب غير العربية - ومنهم الفرس - على تعلّم العربية، فأتقنها بعضهم، بينما لم ينجح بعضهم الآخر في إتقانها.

نستنتج هنا أن مسار التداخل اللغوي العربي - الفارسي بدأ مبكّرًا جدًّا. وكانت تلك البداية مصحوبة بمحاولة فارسية لتوجيهه في الديوان الأموي، بينما كانت السلطة مُدركةً المحاذير التي تحفّ بهذا العمل، لكن التحولات اللاحقة في القرن الثاني وما بعده ستجعل من محاولة العرب حفظ نقاء العربية مجرد حلم لم يتحقق.

كان الجاحظ (159-255هـ) من الذين اهتموا بذلك التداخل، فتتبّع بعض مظاهره، ورصد آثاره في كتابه **البيان والتبيين**، حيث تبدو العربية خلقًا آخر، بعد أن عاشت أكثر من قرن في حالة تمازج بالفارسية. يقول الجاحظ: «ألا ترى أن أهلَ المدينة لمّا نزل فيهم ناسٌ من الفُرْس في قديم الدهر عَلِقُوا بألفاظهم، ولذلك يسمُّون البِطِّيخ: الخِرْبِز، ويسمُّون السميط: الرزْدَق، ويسمُّون المَصُوص: المَزُور، ويسمّون الشطرنج: الأشْتَرَنْج، في غير ذلك من الأسماء، وكذلك أهلُ الكوفة؛ فإنهم يسمُّون المِسحاة: بال، وبَالْ بالفارسية، ولو عَلِق ذلك لغةَ أهل البصرة إذْ نزلوا بأدنى بلاد فارس وأقصى بلاد العرب كان ذلك أشبَهَ، إذ كان أهلُ الكوفة قد نزلُوا بأدنى بلاد النبَط وأقصى بلاد العرب، ويسمي أهلُ الكوفة الحَوْك: الباذَرُوج، والباذروج

(80) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 2، ص 332.

بالفارسية، والحَوْك كلمة عربية»[81]. نلمس في هذا النص أثر الناظمين الزمني والجغرافي واضحًا، ذلك أن انتقال الألفاظ من جهة إلى أخرى كان محكومًا بالزمن والجغرافيا معًا.

انتبه الجاحظ إلى تأثير الذائقة الاجتماعية في الاختيار والاستعمال بين العربية والفارسية، فشرح ذلك قائلًا: «... والعامة ربما استخفّت أقلَّ اللغتين وأضعفَهما، وتستعمل ما هو أقلُّه في أصل اللغة استعمالًا وتدَعُ ما هو أظهر وأكثر، ولذلك صِرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجودُ منه، وكذلك المَثل السائر»[82].

واصل التداخل العربي - الفارسي مسيرته لغويًا بشكل عميق، وصاحبت هذا التداخل عملية تشكيل عميقة لذائقة لغوية جديدة، هيّأت الأرضية لولادة أدب متداخل يُعبّر عن الشخصية العربية - الفارسية في تجلّيها الحضاري المبدع. ونعتقد أنه من الصعب جدًّا أن نقف على تفاصيل هذا التداخل وكل مظاهره عبر هذه القرون الممتدة، لكننا سنحاول تأمّل أهم معالمه وتحليلها، من خلال ثلاثة عناوين رئيسة: الترجمة نافذة التداخل، والفارسية الدرية لغة التداخل، والاشتراك الأدبي.

أ- الترجمة نافذة التداخل

صنّف أبو الحسن علي البيهقيّ (499-565هـ) في كتابه **تاريخ بيهق** الشعوب بحسب علومها، فذكر اختصاص الفرس بعلم الأخلاق، يقول: «للروم علم الطب، ولليونانيين علوم الحكمة وأصول الطب وميزان المنطق (...) وللهند الحساب والتنجيم، وللفرس علوم آداب النفس والمعرفة وهو علم الأخلاق..»[83]. لذلك كانت نُقول الفرس إلى العربية عبارة عن كتب ونصوص متفرقة في أدب السياسة والحِكم والوصايا، وعلى الرغم من أنها لا تُمثّل علومًا منهجية قائمةً بذاتها، إلا أنها كانت تؤسس مفاهيم في النفس

(81) الجاحظ، **البيان والتبيين** (1975)، ص 10.

(82) الجاحظ، **البيان والتبيين** (1975)، ص 11.

(83) أبو الحسن علي بن زيد بن محمد الأنصاري البيهقي، **تأريخ بيهق وذكر العلماء والأئمة والأفاضل الذين نبغوا فيها أو انتقلوا إليها**، ترجمه عن الفارسية وحققه يوسف الهادي، ابن النديم لروائع التراث (دمشق؛ بيروت: دار إقرأ، 2003)، ص 92.

والحياة، وتؤسس بنيانًا لغويًا جديدًا، فكان حال المترجمين الفرس لا يخرج عن توصيف الجاحظ، عندما قال: «... واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد، أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها»[84].

(1) كتاب كليلة ودمنة

يمكن تصنيف كتاب **كليلة ودمنة** بأنه أول وأهم كتاب نقل من الفارسية الفهلوية إلى العربية في عام 133هـ على يدي عبد الله بن المقفّع، وهو واحد من كتب أخرى ترجمها ابن المقفّع، لكنها لم تصل إلينا، مثل: **خُداي نامه** و**آيينامه** و**التاج**.

كُتب **كليلة ودمنة** بالهندية، فنُقل منها إلى الفهلوية لاحقًا، وبعد الترجمة العربية، ضاع الأصل الفهلوي، فصارت الترجمة العربية أصلًا، ومنها تُرجم مرة أخرى إلى الفارسية على يد أبي المعالي نصر الله في عام 539هـ.

عرف الأدب العربي قبل الإسلام حضور الحيوانات، لكن نموذج **كليلة ودمنة** كان جديدًا على العرب، مضمونًا وأسلوبًا، لذلك كان له بالغ الأثر في توجيه دفة الأدب العربي، خيالًا وتصويرًا، وصوغًا وأسلوبًا، وقد نجح الشاعر الفارسي سهل بن نوبخت في عام 165هـ في نظم **كليلة ودمنة** في قالب شعري عربي[85]. أخذ **كليلة ودمنة** موقع المرجع الأساس لمن جاؤا بعده، ينقلون منه حكايات وأمثالًا، مثل ما نجده في **عيون الأخبار** لابن قتيبة، أو يؤلفون على منواله مثل **الأسد والغوّاص** الذي ألّفه كاتب مجهول قرابة عام 530هـ[86]، وامتد تأثير الكتاب إلى الثقافات العالمية كلها حتى اليوم.

قامت دراسات وأبحاث كثيرة بتمحيص عمل ابن المقفع في **كليلة ودمنة**، وانتهت بخلاصات ونتائج يتفق معظمها على أن ابن المقفّع لم يترجم الكتاب حرفيًا من الفارسية، بل أضاف إليه، ونقّص منه.

---

(84) الجاحظ، **البيان والتبيين** (1975)، ج 2، ص 10.

(85) بديع محمد جمعة، **دراسات في الأدب المقارن**، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 178.

(86) **الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**، باعتناء رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 8.

شكَّلت ترجمة **كليلة ودمنة** خطوة تأسيسية في مسار التداخل اللغوي والأدبي العربي - الفارسي، واختلفت أحكام الباحثين والدارسين في تقويمه شكلًا ومضمونًا. يقول كارل بروكلمان: «استطاع ابن المقفّع أن يُنزل نفسه في منزلة مرموقة من نفوس الأدباء قديمًا وحديثًا، ليصبح أدبه وترجماته جسر تواصل ثقافي بين الثقافات القديمة من جهة، وبينه وبين الحضارة المعاصرة من جهة أخرى ليس في **كليلة ودمنة** فحسب، لكن في بقية كتبه أيضًا التي تُرجمت إلى عديد من لغات العالم»[87].

أمّا أحمد حسن الزيات فيرى في **كليلة ودمنة** نموذجًا راقيًا بكل المقاييس، إذ يقول: «كان ابن المقفّع ذكيًا فصيح المنطق ضليعًا في أدب العرب والفرس، مقدمًّا في بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعاني، وابتداع السير (...) وقد استخلص من الأسلوب الفارسي والعربي طريقة في الكتابة عُرفت به وأُخذت عنه»[88].

يعتقد طه حسين أن عمل ابن المقفّع في **كليلة ودمنة** ضعيف وغير منسجم، وكأنه يَحكي عن شخص غير متمكن من العربية، فيقول: «عندما تقرؤون كتابة ابن المقفّع تجدون فيها شيئًا من الالتواء والدوران، ونحس ونحن نقرأ أن الكاتب يجد مشقة في التعبير عن المعاني التي يحسها، ونحس هذا الضعف الذي يكلفه الكاتب للعربية: نحسه لا بعقولنا فحسب بل بآذاننا، فنجد ابن المقفّع يكلّف النحو العربي تكاليف ربما لم يكن النحو العربي مستعدًّا لأن يحتملها»[89]. هذا الموقف يتوافق إلى حد ما مع استنتاج محمد عابد الجابري الذي اتهم ابن المقفّع بالتصرف في النثر العربي وتوجيه أساليبه وفق أهداف مشروع ثقافي قَعَّد لخطاب «الأدب السلطاني» في الثقافة العربية[90].

---

(87) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، 6 ج، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 3، ص 98-99.

(88) أحمد حسن الزيات، **تاريخ الأدب العربي** (بيروت؛ دمشق: دار الحكمة. [د. ت.])، ص 213-214.

(89) طه حسين، **من حديث الشعر والنثر** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 32-33.

(90) انظر محور «نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من خلال هذه المواقف يتضح أن ترجمة **كليلة ودمنة** كان لها بالغ الأثر في توجيه مسار التداخل اللغوي والأدبي العربي - الفارسي الذي أنتج في ما بعد أسلوبًا لغويًا عربيًا مختلفًا عن الأسلوبين الجاهلي والإسلامي الأول، الأمر الذي يعني بالضرورة رؤية لغوية جديدة.

(2) الحِكم والوصايا

شَكَّلت الحِكم والوصايا الفارسية أهم مصدر للنَّقَلَة الفُرس إلى العربية، كما ساهمت بتدرّج في بناء المنظومة القيمية العربية بعد الإسلام، لأن «النصائح فيها عملية غير فلسفية، ولها مساس بشؤون الحياة اليومية، فهي أقرب إلى طبيعة العرب الأولى التي كانت لا تميل فطريًا إلى التعمق في النظريات، ثم إن هذه الحكم مسوقة في أصلها مباشرة من غير قرائن مسرحية أو ملحمية طويلة، وهذا طابع شرقي للحِكم، وهو مخالف للطبع اليوناني»[91]. وكان طبيعيًا أن تلازم البصمة الفارسية النصوص وهي تَعْبر إلى المجال العربي، ما يعني في النهاية تعميقًا للمنحى التداخلي اللغوي والأدبي بين الفرس والعرب.

كان للحِكم والوصايا الفارسية أثر مهم في تكوين فلسفة الحكم الإسلامية، وظهر ذلك بوضوح في العصر العباسي حين أصبحت كتب الوصايا وسيَر الملوك الساسانيين مرجعًا أساسًا في بناء شخصية النخبة الحاكمة في بغداد، ونورد في هذا الصدد نصًّا رواه الجاحظ ونقله الحصري في كتابه **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، وابن مسكويه في **الحكمة الخالدة**. يقول النص: «قال الجاحظ: وحدثني الحسن بن سهل قال: قال لي المأمون: أي كتب العرب أنبل؟ قال: قلت **المبتدأ**؟ قال: لا، قلت: فالتاريخ؟ قال: لا، فسكت فقال: تفسير القرآن لأنه لا شبه له، وتفسيره لا شبه له. ثم قال: أي كتب العجم أنبل؟ فاستعرضتها فقلت: هذا كتاب ذوبان، وقد كتبت بعضه، فقال: إيتني به معجّلًا، فوجهت في حمله، فوافاني الرسول وقد نهض يريد الصلاة، فقال: فلمّا رآني مقبلًا والكتاب معي انحرف عن القِبلة، وأخذ الكتاب وجعل ينظر فيه، فإذا فرغ من باب قال: لا إله إلا الله، فلمّا

(91) محمد غنيمي هلال، **الأدب المقارن**، ط 5 (بيروت: دار العودة، 1962)، ص 371.

طال ذلك عليه قعد وجعل يقرأ؛ فقلت: الصلاة تفوت وهذا لا يفوت، قال: صدقت غير أني أخاف السهو في الصلاة لاشتغال قلبي بلذيذ ما في هذا الكتاب، وما أجد للسهو حائلًا غير ذكر الموت فجعل يقرأ: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**﴾[92]. ثم وضع الكتاب وقام فكبّر، فلمّا فرغ من صلاته نظر فيه حتى أتى على آخره، ثم قال: أين تمامه؟ قلت: عند ذوبان لم يدفعه إلي، فقال: لولا أن العهد حبل أحد طرفيه بيد الله والآخر بأيدينا لأخذته منه، فهذا والله الكلام، لا ما نحن فيه من ليّ ألسنتنا في فجوات أشداقنا»[93].

قد نشك في بعض تفاصيل هذه القصة، لكننا لن نختلف مع فكرتها الأساس التي يؤيدها التوجه العام للخلافة العباسية المتعطشة إلى المعطى الثقافي الفارسي.

نجد في **مقدمة** أشهر الذين ترجموا كتب الحكم والوصايا في المرحلة التي نحن بصددها: عبد الله بن المقفّع الذي ترجم **خداينامه**، وعنوانه بالعربية **سير ملوك الفرس**، و**آيينامه**، و**التاج في سيرة أنوشروان**، و**تنسرنامه**، وقد بذل الباحثون الإيرانيون جهدًا كبيرًا في جمع بعض هذه النصوص وتحقيقها، نذكر منهم بالخصوص محمد محمدي ملايري في موسوعته الفارسية **تاريخ وفرهنگ ايران در دوران انتقال از عصر ساسانى به عصر اسلامى**، أي **تاريخ وثقافة إيران في مرحلة الانتقال من العصر الساساني إلى العصر الإسلامي**.

المترجم الثاني هو محمد بن الجهم البرمكي، وهو من معاصري ابن المقفّع. جاء في **الفهرست** لابن النديم أن «من نقلة الفرس محمد بن جهم البرمكي»[94]، ومن كتبه **خداينامه** الذي ترجمه بعدما سبقه ابن المقفّع إلى ذلك.

المترجم الثالث هو زادَوَيْه بن شاهويه الأصفهاني، كان هو الآخر من معاصري ابن المقفّع، وذكر ابن النديم في **الفهرست** أنه كان من الذين

(92) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر» الآية 30.

(93) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ 13 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952).

(94) ابن النديم، ج 6، ص 305.

اشتغلوا بالنقل من اللسان الفارسي إلى اللسان العربي[95].

المترجم الرابع هو أحمد بن يحيى البلاذري (ت 297هـ)، الآخر ممن عدّهم ابن النديم من النقلة الفرس إلى العربية، ومما ترجمه كتاب **عهد أردشير**[96].

المترجم الخامس هو الحسن بن سهل (166–236هـ). يذكر ابن النديم أنه كان من الكتّاب المترسلين، وممن رويت رسائله[97]، وذكر ابن مسكويه أن الحسن ابن سهل ترجم **جاويدان خرد** إلى العربية[98].

المترجم السادس هو الفضل بن سهل (ت 202هـ) الذي يقول عنه محمد بن عبدوس الجهشياري: «نقل الفضل بن سهل ليحيى بن خالد كتابًا من الفارسية الى العربية، فأعجب بفهمه وجودة عبارته»[99].

المترجم السابع هو أبان اللاحقي الرقاشي، كان مقربًا من البرامكة في البلاط العباسي، قال عنه ابن النديم: «اختص هو من بين الجماعة بنقل الكتب المنثورة إلى الشعر المزدوج، فمما نقله: كتاب **كليلة ودمنة**، كتاب **سيرة أردشير**، كتاب **سيرة أنوشروان**، كتاب **بلوهر وبوداسف**، كتاب **الرسائل**، كتاب **حلم الهند**»[100].

من أشهر الكتب الفارسية المترجمة التي تردّد ذِكرُها في كثير من المصادر، لكن لا يزال مترجموها مجهولين إلى اليوم، ولم يصلنا منها إلا بعض النصوص، نذكر: **كتاب زادا نفروخ في تأديب ولده، كتاب مهرداد وحسيس الموبذان إلى بزرجمهر بن البَخْتكان، كتاب عهد كسرى إلى ابنه هرمز يوصيه...، كتاب عهد كسرى إلى من أدرك التعليم من بيته، كتاب عهد كسرى إلى ابنه** الذي سمّي **عين البلاغة، كتاب ما كتب به كسرى إلى المرزبان وإجابته إياه، كتاب**

---

(95) ابن النديم، **كتاب الفهرست**.

(96) ابن النديم، ج 6، ص 113.

(97) ابن النديم، ص 121.

(98) ابن محمد مسكويه، ص 19.

(99) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الذخائر؛ 126 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، ص 230.

(100) ابن النديم، ج 3، ص 132.

عهد أردشير بابكان إلى ابنه سابور.

ساهمت ترجمة الحكم والوصايا الفارسية الفهلوية بالعربية في المرحلة الأولى من التداخل العربي - الفارسي في تغيير الأسلوب والذائقة اللغوية والأدبية العربية القديمة، وإخراجها من الخصوصية العربية البدوية إلى الوضع التعددي المشترك.

ب - الفارسية الدريّة لغة التداخل

ذكر ابن النديم في **كتاب الفهرست**[(101)] نقلًا عن ابن المقفّع أن لغات الفرس في نهاية العهد الساساني كانت كالتالي:

- **الفهلوية**، والمقصود بها على الأرجح البهلوية الأشكانية، أو البارثية.

- **البارسية**، وهي الفارسية الوسطية نفسها التي كانت اللغة الرسمية للدولة الساسانية، واللغة المعتمدة في الكتب الزرادشتية.

- **السريانية** التي كانت من اللغات السامية الشائعة في بلاد بين النهرين.

- **الخوزية**، ويرجَّح أنها اللغة العيلامية المتبقية في خوزستان.

- **الدريّة** (نسبة إلى دربار) وهو البلاط. كانت لغة المحاورة في البلاط وبين سكان العاصمة تيسفون بالمدائن.

صَنّف تقسيم العالمان ماكس مولر (1823–1900) ومارسيل كوهين (1884–1974) اللغة الفارسية ضمن أرومة اللغات الهندو أوروبية، ويتفق معظم الدارسين على أنها تطوّرت عبر ثلاث مراحل كبرى: الفارسية القديمة، وترجع إلى ما قبل الأخمينيين، الفارسية الوسيطة أو الفهلوية، وهي التي كانت سائدة في عهد البارثيين والساسانيين، الفارسية الجديدة أو الدرية، وهي التي برزت بعد دخول الإسلام إلى إيران، وبالتحديد في القرن الثالث الهجري؛ ذلك أن التوجه الاستقلالي للفرس ساهم في تهيئة الظروف في هذا القرن لظهور أسر فارسية حاكمة: الطاهريين (205–259هـ) في خراسان، والصفاريين (253–298هـ) في سيستان، والسامانيين (263–395هـ) في

---

(101) ابن النديم، ج 1، ص 15.

خراسان وبلاد ما وراء النهر وأجزاء من إيران وأفغانستان الحالية، وبذلت هذه الأسرة جهدًا كبيرًا في تأسيس ثقافة فارسية إسلامية مستقلة، فكان من أعمالها التأسيسية تشجيع المترجمين الفرس على ترجمة الكتب العربية المهمة باللغة الفارسية[102].

اهتم الغزنويون (366-582هـ) والسلاجقة (429-552هـ) باللغة الفارسية الجديدة أيضًا، وجعلوها لغة الدواوين والمراسلات الإدارية، خصوصًا في عهد وزارة الفضل بن أحمد الإسفراييني وزير السلطان محمود الغزنوي، وأبي نصر الكُندري وزير طغرل، وألب أرسلان السلجوقي. وكانت الفارسية الجديدة لوقت طويل في عهد الخوارزمشاهيين (470-628هـ) لغة المراسلات الرسمية[103]. ونتيجة التداخل الذي حصل بين العرب والفرس طوال القرون الثلاثة الأولى، استقبلت اللغة الفارسية الجديدة كمًّا كبيرًا من الألفاظ العربية، وكتبت بالخط العربي بإضافة أربعة حروف: «گ- پ - ژ - چ»، وتُنطق على التوالي: (g -p -j -h). وتختلف الفارسية الجديدة عن الفارسية التي يتحدث بها الإيرانيون اليوم في جوانب جزئية، تهمّ بالأساس التركيب والمعجم.

يمكننا اعتبار الفارسية الجديدة لغة التداخل اللغوي العربي - الفارسي، ذلك أن معجمها وفضاءها المعرفي عربيان إسلاميان بامتياز، لأنها تُعبّر بوضوح عن مرحلة من الثراء الثقافي والعلمي، فهي في أصلها لغة النخبة من العلماء والشعراء والأدباء الفرس الذين وجدوا في البلاط الفارسي أكان عند الطاهريين أم عند الصفاريين أم السامانيين، مناخًا ملائمًا للتعبير وتداول المعرفة التي كانت تُروَّج حينئذٍ باللسان العربي، فجاءت تلك اللغة موفِّقة بين العربية بحمولتها الحضارية والفارسية بشحنتها النفسية والبيئية.

من يقرأ الفارسية الجديدة ويتأملها يلمس فيها عمقًا تداخليًا. ربما يعتبرها بعضهم عربية بنكهة فارسية، في حين ربما يعتبرها آخرون فارسية بلون عربي، وقد توصف باللغة الإسلامية، على اعتبار أنها وُلدت من رحم

---

(102) حسن رضائي باغ بيدي، **دانشنامه بزرگ اسلام** (تهران: مركز دانشنامه بزرگ اسلام، 1989)، ج 10، ص 550-551.

(103) بيدي، ص 550-551.

اللحظة الإسلامية وحَمَلت مفاهيم الإسلام وروحه، وهي وليدة تلاقح بين طرفين يُشكّلان حاملًا رئيسًا للحضارة الإسلامية هما العرب والفرس.

اكتسبت الفارسية الجديدة رونقها مع أول أبياتها الشعرية التي نُسِبت إلى الشاعر محمد السكزي ومدح فيها الأمير يعقوب ليث الصفّاري(104)، وفي هذه الفترة أيضًا ظهر شعراء هيأوا الأرضية لانطلاق التجربة الشعرية الفارسية الجديدة وهم: رودكي السمرقندي والشهيد البلخي والدقيقي البلخي، ووفّرت أعمال هؤلاء للشاعر أبي القاسم الفردوسي (329-411هـ) المادة التاريخية والثقافية اللازمة لنظم أكبر منظومة فارسية، تُمجّد الذات الفارسية وتاريخها وأساطيرها القديمة، وهي المعروفة بـ**الشاهنامه**، إذ عبّرت هذه الأخيرة عن رغبة في الحفاظ على الشخصية الإيرانية وتميّزها، وعودة إلى التاريخ الفارسي الأسطوري القديم، وهي بلا شك تتجاوب مع المناخ الثقافي السائد حينئذٍ في بلاد فارس، وساهمت من جهة أخرى في تكريس اللغة الفارسية الجديدة كلغة قومية للفرس على الرغم مما تحمله من روح عربية إسلامية.

يرى مرتضى مطهّري أن اهتمام الفرس بخدمة لغتهم القومية لم يكن بتاتًا على حساب اللغة العربية، ذلك أن الإسلام لم يمنع الشعوب من لغاتها وثقافاتها المحلية. يقول مطهّري: «إن عناية الفرس بلغتهم لم يكن مضادًّا للإسلام أو اللغة العربية، بل لم يكن الفرس يحسبون اللغة العربية أجنبية، ولم يكونوا يعدّون العربية لغة العرب وحدهم، بل لغة الإسلام والمسلمين عامة»(105)، ويمضي مطهّري في توضيح البُعد التداخلي للغات في ظل الحضارة الإسلامية، قائلًا: «وليس اختلاف اللغات مانعًا عن اعتناق الإسلام، بل إن ذلك من سبل تقدّمه، إذ لكل لغة إمكانياتها الخاصة في مجال خدمة الإسلام والمسلمين لا تحصل إلا بها، وهذا من جملة ما حصل لهذا الدين من أسباب التوفيق والاطراد والتقدم، حيث اعتنقته أمم مختلفة بلغات وثقافات متفاوتة، فخدمه كل قوم منهم على اختلاف لغاتهم، ولو كانت اللغة الفارسية مندثرة تحت اللغة العربية، لما كان اليوم من آثار قيمة، هي قمة الأدب الإسلامي: كالمثنوي ونظامي وسعدي وحافظ، ومئات من الآثار

(104) **تاريخ سيستان**، تصحيح محمد تقى بهار (تهران: انتشارات معين، 2002)، ص 216.

(105) المطهري، ص 104.

الأخرى التي تزخر بالمفاهيم الإسلامية والقرآنية، والتي ربطت بين القرآن والإسلام وهذه اللغة ربطًا خالدًا»[106].

نتفق مع مطهّري في أن اللغة العربية كانت رمزًا لهوية حضارية، أكثر مما هي لغة تواصل يومي، وأن جمهورًا من اللغويين الذين خدموها كانوا من الفرس، وعلى رأسهم بالطبع واضع **الكتاب** سيبويه، لكن ذلك لا ينفي الواقع التاريخي الذي يثبت وجود تيار فارسي حاول إلباس المسألة الثقافية الفارسية بلبوس سياسي عنصري، اشتهر بـ «الشعوبية»، وكان من أهدافه الاصطدام بالمكوّن العربي الإسلامي، وقلع الإسلام من جذوره العربية، وأقصد هنا اللغة وليس العرق. وكان للعباسيين على ما يبدو دور إيجابي في صناعة اللغة الفارسية الجديدة، ذلك أنهم رأوا فيها نموذجًا للغة إسلامية جديدة، أكثر منها لغة فارسية قومية، لأن الفرس حينئذ كانوا في بعض مناطق إيران ما زالوا يتحدثون بالفهلوية والسغدية والخوارزمية... وغيرها من اللهجات الأخرى، وفي هذا السياق يقول المستشرق ريتشارد نيلسون فراي: «باعتقادي أن العرب ساعدوا بأنفسهم على إشاعة اللغة الفارسية في المشرق، وأن هذه المساعدة العربية الحكومية هي التي سببت سقوط اللغة السغدية وغيرها من اللهجات في تلك البلاد»[107].

نشعر بانسجام هذا التفسير مع الاتجاه العام للحوادث إبّان العصر العباسي الأول، فالخلفاء استعانوا بالفرس للقضاء على أعدائهم، كما اعتمدوا في بناء منظومتهم الأيديولوجية والثقافية السلطانية على الموروث الفارسي، لذلك كانوا في حاجة إلى توحيد الفرس ضمن هوية لغوية جديدة تستند إلى اللغة العربية، وتمتح من المعطيات الإسلامية. يعضد هذا ما جاء في كتاب **ريحانة الأدب** لميرزا محمد علي الخياباني، وتبرز فيه البداية المبكّرة لنشوء الشعر الفارسي الجديد، ودور المأمون في ذلك. يقول الخياباني: «حينما دخل المأمون العباسي إلى خراسان سنة 170هـ، وأخذ أفاضل تلك النواحي يتقربون إليه بمدحة أو خدمة له، تقدّم إليه أبو العباس المروزي - الذي كان

---

(106) المطهري، ص 105-106.

(107) ريتشارد نيلسون فراي، **ميراث باستانى ايران**، ترجمة مسعود رجب نيا، چاپ 2 (تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1999)، ص 116.

ماهـرًا فـي اللغتيـن - بمدحـة مخلوطـة مـن الفارسـية والعربيـة، وأنشـدها أمـام المأمـون، فوقعـت منـه موقـع القبـول وأجـازه بألـف دينـار سـنويًا، فرغـب الفـرس فـي هـذه الطريقـة الملمّعـة [المـزج بيـن العربيـة والفارسـية فـي أبيـات شـعرية]، وسـلكوا سـبل الشـعر والنظـم الفارسـي بعـد أن كانـوا قـد تركوهـا»[108].

يمكـن ملاحظـة نجـاح هـذه السياسـة الثقافيـة العباسـية فـي المرحلـة اللاحقـة، وأقصـد مرحلـة دولـة الغزنوييـن الأتـراك (حكمـوا بيـن عامـي 366 و551هــ) الذيـن ورثـوا إنجـازات السـامانيين الفـرس فـي خراسـان وأفغانسـتان ومـا وراء النهـر، فقدّمـوا خدمـات ثقافيـة كبيـرة جـدًا للثقافـة الفارسـية الجديـدة التـي ترسّـخت حضاريًـا وتاريخيًـا كمنجـز إسـلامي مشـترك بيـن جميـع القوميـات، أكثـر منـه منجـزًا قوميًـا فارسـيًا، إذ سـاهمت أدوار الغزنوييـن الثقافيـة فـي إضعـاف الخطـاب القومـي الفارسـي الشـعوبي الـذي تُمثّـل **شـاهنامه** الفردوسـي خلفيتـه الأيديولوجيـة الأسـطورية.

لا شـك فـي أن هـذا الاختيـار اللغـوي العباسـي قد وجد بـدوره اسـتجابة واسـعة داخـل النخبـة الفارسـية، باعتبـاره طريقًـا وسـطى يحافـظ فيهـا أبنـاء بـلاد فـارس مـن ناحيـة علـى خصوصيتهـم القوميـة، ومـن ناحيـة أخـرى لا يفقـدون هويتهـم الحضاريـة الإسـلامية الجامعـة. وبالنسـبة إلـى ملامـح الفارسـية الجديـدة، احتفظـت هـذه اللغـة ببنيتهـا التركيبيـة الخاصـة بهـا، فهـي عكـس اللغـة العربيـة تبـدأ جملتهـا بالاسـم وتنتهـي بالفعـل، لكـن معجمهـا وبنيتهـا المعنويـة يحكيـان قصـة تداخـل عميقـة فـي اللغـة العربيـة، ويمكننـا حصـر طـرق ورود المفـردات العربيـة إلـى الفارسـية، فـي ثلاثـة عناصر:

- عندما لا يكون للمفردة العربية مقابلٌ في اللغة الفارسية.
- عندما تكون المفردة العربية أبسط من مقابلها في الفارسية.
- عندما تكون المفردة العربية مفيدة معنويًا للغة الفارسية.

مـن الألفـاظ العربيـة فـي الفارسـية مـا يُسـتخدم علـى أصلـه، ومنهـا مـا خضـع لتغييـرات فـي المعنـى والمبنـى، وفـي مـا يلـي مجموعـة مـن الأمثلـة لكلتـا الحالتيـن:

(108) ميرزا محمد علي الخياباني، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب**، ط 3 (تهران: انتشارات خيّام، 1990)، ج 7، ص 189.

- مفردات عربية

أثـر: تُنطَـق أَسَـرْ؛ طمـع: تنطـق تَـمَءْ؛ انتقـال: القـاف تنطـق مفخمـة قريبًـا مـن مخـرج الغيـن؛ موضـوع: تنطـق مَـوْزُوءْ، أمّـا هـذه الكلمـات: أغلـب، تجّـار، أخيـر، جديـد، خبـر، فحافظـت علـى شـكلها ومضمونهـا العربييـن، الـذي تغيـر هـو نطقهـا فحسـب، نظـرًا إلـى أن مخـارج مجموعـة مـن الحـروف عنـد الفـرس تختلـف عنهـا عنـد العـرب، مثـل الحـاء التـي تنطـق قريبًـا مـن الهـاء، أو القـاف التـي تنطـق قريبًـا مـن الغيـن، أو الظـاء والـذال اللتيـن تنطقـان مثـل الـزاي، أو الصـاد التـي تنطـق مثـل السـين.

- مفردات ذات جذر عربي

خيـال كـردن: الظـن (كـردن: لاحقـة فعليـة)؛ إجـازه دادن: الترخيـص (دادن: لاحقـة فعليـة)؛ حـرف: يعنـي الـكلام؛ قـدرت: السـلطة؛ صـورت: الوجـه؛ مشـورت كـردن: التشـاور؛ اشـتباه: خطـأ؛ تخلفـات: المخلفـات؛ البتـه: أكيـد.

فقـدت هـذه المفـردات خاصيتهـا العربيـة لتأخـذ الهويـة الفارسـية شـكلًا أو مضمونًـا أو كليهمـا. يقـول محمـد بـن تاويـت فـي مقالتـه «مظاهـر التعريـب» المنشـورة فـي العـدد العاشـر مـن مجلـة **اللسـان العربـي**: «إن العربـي كان إذا جلـب كلمـة أو جُلبـت لـه يسـتغني بإلباسـها لباسـه العربـي، ولـو بغطـاء الـرأس أو الحـذاء، جاءتـه كلمـة ’كـروان‘ بمعنـى القافلـة، فقـال فيهـا ’قـروان‘ وغطّـى رأسـها بالألـف والـلام، فأصبحـت القـروان والقيـروان، وبذلـك صـارت الكلمـة تتمتـع بـكل الحقـوق التـي تتمتـع بهـا الكلمـة العربيـة فـي إعرابهـا، فـلا تمتنـع مـن الصـرف لعلـة العجمـة»[109].

إن أصـدق تعبيـر عـن هـذا التداخـل اللغـوي هـو أنهـا روح واحـدة سُـكبت في جسدين.

قبـل الانتقـال إلـى المحـور الموالـي، نريـد أن نشـير هنـا إلـى ملاحظـة تاريخية معرفيـة مهمـة للغايـة، وهـي أن اللغـة العربيـة فـي هـذه المرحلـة كانـت قـد قطعـت شـوطًا كبيـرًا فـي علومهـا، بفضـل جهـد علمـاء ولغوييـن فـرس، وفـي مقدمهم

---

(109) محمد بن تاويت، «مظاهر التعريب،» **مجلة اللسان العربي**، العدد 10 (1973)، ص 49.

مؤسس النحو العربي أبو بشر عمرو سيبويه (140-180هـ)، بينما الفارسية كانت في طور التشكل والبناء، فما الذي دفع سيبويه إلى خدمة العربية بدلًا من لغته الأم؟ لماذا لم يهتم ببناء قاعدة معرفية للفارسية؟ هناك طبعًا عامل الدين ودور القرآن في هذا الاختيار، ثم ما ركمته المعرفة الإسلامية على بساطته في القرن الثاني الهجري، لكن هل السبب أيضًا هو عدم وجود لغة فارسية موحّدة يمكن التعامل معها كمرجع في ضوء تعدد لهجات الفرس في تلك الفترة أم أن الفارسية كانت حينئذ رمزًا للدين الزرادشتي، مقابل العربية التي أصبحت رمزًا للإسلام؟

إن هذه الأسئلة وغيرها توجهنا إلى أبواب جديدة في النظر والبحث، تبدأ بدور العوامل السياسية والدينية في التداخل اللغوي العربي - الفارسي، ولا تنتهي عند قضايا الدرس اللغوي ومباحث الأنثروبولوجيا اللسانية، وهي العناوين التي نرجو طرقها في المستقبل في دراسات مستقلة.

ج - الاشتراك الأدبي

يُعبّر الاشتراك الأدبي العربي - الفارسي عن واقع تداخلي متعدد الأبعاد، مسّ المضامين والمعجم والأساليب والصور الفنية والأوزان الشعرية، وهي حالة عجيبة من التشابك الدقيق والامتزاج العميق بين العربية والفارسية. هكذا تبدو الصورة في بلاد فارس منذ منتصف القرن الثالث الهجري، إذ نُصادف في كتب الأخبار والأدب والتاريخ والشعر نصوصًا عربية وفارسية تجمعها روح واحدة، ويسري بينها تيار واحد، على الرغم مما يظهر أحيانًا هنا وهناك من تعبيرات تعتزّ بالذات القومية، وتبحث لها عن مرجع بعيدًا عن توأم الروح.

في علاقة تداخلية ذات بُعد تبادلي عجيب، قدّم العرب للفرس خدمة كبيرة على مستوى الشعر، مضمونًا وأسلوبًا ووزنًا وصورًا، حتى ظهر في الضفة الفارسية شعراء أمثال: الرودكي السمرقندي والشهيد البلخي والدقيقي البلخي وأبو القاسم الفردوسي، بينما قدّم الفرس للعرب خدمة مماثلة على مستوى النثر انطلاقًا من تأسيس قاعدة فن الترسل في القرنين الأول والثاني مع الكاتب عبد الحميد وابن المقفّع، إلى إنضاج بنائه وأساليبه البلاغية

والبيانية في القرن الرابع الهجري مع الصاحب بن عبّاد القزويني (326–358هـ)، ومحمد ابن العميد الخراساني (300–360هـ)، وأبو بكر الخوارزميّ (323–383هـ)، وبديع الزمان الهمذاني (358–395هـ).

كان هؤلاء الشعراء والأدباء يُبدعون بالعربية والفارسية معًا، يتنقلون بين المسارين بسلاسة كبيرة، بل بمعرفة ووعي شامل بالعناصر التي يتعاملون معها هنا وهناك، أقصد اللغة والمعنى والصورة.

جاء في **لباب الألباب** أن الصاحب بن عبّاد طلب مرة من بديع الزمان الهمذاني أن يترجم أبياتًا فارسية للشاعر منصور منطقي الرازي(110) يقول فيها:

يك موى بدزديم از دو زلفت

چون زلف زدى اي صنم بشانه

چونانش به سختى همى كشيدم

چون مور كه گندم كشد به خانه

با موى به خانه شدم، پدر گفت

منصور كدامت ازين دوگانه

فسأل الهمذاني الصاحب: بأي قافية سأُترجمها؟ فأجابه: الطاء، فسأله مرة أخرى: وبأِي بحر؟ فقال له: أسرع يا بديع في البحر السريع، فأنشد الهمذاني يقول:

سَرَقتُ من طُرَّته شعرة

حين غدا يَمشِطُها

ثُم تَدَلَّحْتُ بها مُثقلًا

تَدلُّحَ النمل بحَبِّ الحِناطِ

قالَ أبي مَن ولَدي مِنكُما؟

كلاكُما يَدخُلُ سَمَّ الخِيَاطِ(111)

---

(110) من الشعراء الفرس ذوي اللسانين، ومن أصحاب ابن عباد.

(111) محمد عوفى، **لباب الألباب**، تصحيح سعيد نفيسى (هلند: انتشارات ليدن، [د. ت.])، ج 2، ص 255.

شكلت المضامين المعنوية أهم مستوى للتداخل الأدبي العربي - الفارسي، إذ كانت الثقافة القرآنية ومعاني الأحاديث النبوية مصدرًا أساسًا لكلا الطرفين، كما كانت التأملات والأفكار الفلسفية والنصائح والأمثال التي تفرزها التجربة اليومية بدورها رافدًا لهما. يقول أبو العتاهية (130-213هـ):

تَرجو النجاة ولم تَسلك مسالِكها إنَّ السفينة لا تَجري على اليَبَسِ[112]

فجاء من بعده الشاعر الفارسي أحمد أسدي الطوسي (ت 465هـ)، مستلهمًا المعنى نفسه، ومنشدًا:

به هر باد، خرمن نشايد نشاند

(لا يمكن أن تذري البيدر في أي وقتٍ)

نه كشتى توان نيز برخشك راند[113]

(ولا يمكن أن تمخر السفينة في اليابسة)

نجد الشاعرين أبو العلاء المعري (363-449هـ) وناصر خُسرو (394-481هـ) في موضع آخر يتداخلان معنويًا في بيتين معبّرين، يقول المعري:

ضَحِكنا وكان الضحكُ منّا سفاهةً وحُقّ لسُكّانِ البَسيطةِ أن يَبكُوا[114]

بينما يُنشد ناصر خُسرو المضمون نفسه بلسان قومه، قائلًا:

خنده از بي خردى خيزد، چون خندم

(إن الضحك يأتي من السخافة، وإذ ضحكت)

كه خرد، سخت گرفته است گريبانم[115]

(أمسك العقل بشدّة عنقي)

---

(112) أبو إسحق اسماعيل بن القاسم أبو العتاهية، **الأنوار الزاهية في ديوان أبو العتاهية**، عني بطبعه الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: [المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين]، 1909)، ص 133.

(113) أحمد اسدى الطوسى، **كرشاسب نامه**، تحقيق حبيب يغمايي (طهران: [د. ن.]، 1938)، ص 95.

(114) أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، **اللزوميات**، حققه وأشرف على طباعته جماعة من الأخصائيين، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 2، ص 151.

(115) ناصر خسرو، **ديوان ناصر خسرو**، تصحيح مجتبى مينوى ومهدى محقق (تهران: [د. ن.]، 1989)، ص 43.

وعندما غلبت سطوة اللذة على الشاعر الحسن بن هانئ أبي نوّاس (145–199هـ)، أنشد قائلًا:

وإنْ قالوا: حرامٌ؟ قلْ: حرامٌ! ولكِنّ اللذاذَة في الْحَرامِ[116]

أثار هذا المضمون أحمد منوتشهري دامغاني (ت 432هـ)، فقال بدوره في لحظة انتشاء:

همی دانم که این هر دو حرامند

(أعرف أن كلاهما حرام)

ولیکن این خوشی ها، در حرامست[117]

(لكن المتعَ في الحرام)

نلاحظ هنا كلمتي «وليكن» التي تعني «ولكن» العربية، و«حرامست» التي تعني «حرام»، أمّا «است» فتؤدي هنا دور رابطة الكينونة[118].

تقدّم نصوص منوتشهري دامغاني في الأدب الفارسي مثالًا رائعًا على درجة كبيرة من التشارك المعجمي والنفسي والتخيلي والموسيقي بين الشعرين العربي والفارسي. وتمثّل تجربة البحتري (204–284هـ) نموذجًا موازيًا لأعمال منوتشهري دامغاني، فهو من أهم الشعراء العرب الذين حملت أشعارهم بصمات الاشتراك الأدبي مع الثقافة الفارسية ومفرداتها. ومن ذلك ما تحمله هذه الأبيات من تداخل على مستوى الصورة الشعرية، وهي من سينيته المشهورة، وفيها بكى إيوان كسرى، ثم وصفه وصفًا جميلًا. يقول البحتري:

حَضَرَتْ رَحليَ الهُمُومُ فَوَجّهْتُ إلى أبيَضِ المَدائنِ عَنْسِي

أتَسَلّى عَنِ الحُظُوظِ، وَآسَى بمَحَلٍّ من آلِ ساسانَ، دَرْسِ

ذَكَّرَتْنيهمُ الخُطُوبُ التوَالي وَلَقَدْ تُذكِّرُ الخُطوبُ وَتُنسِي[119]

---

(116) إيليا سليم الحاوي، **شرح ديوان أبي نواس**، 2 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987)، ج 2، ص 341.

(117) منوچهری دامغانی، **دیوان منوجهری دامغانی**، تصحیح محمد دبیر سیاقی، چاپ 5 ([تهران]: نشر زوار، 1984)، ص 174.

(118) رابطة الكينونة (هست) أو مع التخفيف (است)، تشبه رابطة To be في الإنكليزية، وLe verbe Être في الفرنسية.

(119) أبو عبادة الوليد بن عبيد الله البحتري، **ديوان البحتري**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، 5 ج، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 2، ص 1154. =

بعد أن كان الشاعر العربي يبكي على أطلال تُذكّره بالمعشوقة في الصحراء، نراه هنا يقف حزينًا على أطلال إيوان كسرى الفارسي. ألا يقودنا هذا إلى الاعتقاد بحدوث تداخل نفسي وروحي بين الشخصيتين الفنيتين، العربية والفارسية، تجاوز فيه الطرفان مستوى التداخل اللغوي والشكلي؟

الأبيات المقابلة لهذه الأبيات نجدها عند منوتشهري دامغاني، إذ يقول في أبيات فارسية بروح عربية:

غرابا مزن بيشتر زين نعيقا

(أيها الغراب لا تنعق كثيرًا)

كه مهجور كردى مرا از عشيقا

(إن نعيقك هجّرني من معشوقي)

نعيق تو بسيار وما را عشيقى

(نعيقك كثير، وأنا لي عشيق)

نبايد به يک دوست چندين نعيقا

(ينبغي عدم رفع كل هذا النعيق عند صديق)

ايا رسم اطلال معشوق وافى

(ألا يا طلل المعشوق..)

شدى زير سنگ زمانه سحيقا

(منذ زمن سحيق وأنت تحت الحجر)

عنيزه برفت از تو وكرد منزل

(تركتك عنيزة، فصرت مكانًا)

به مقراط وسقط اللوى وعقيقا[120]

(مثل مقراط وسقط اللوى وعقيقا)

نقف في هذه الأبيات على صورة أدبية تشكلت في مستوى نفسي امتزج

---

(120) دامغانى، ص 155.

فيه العربي بالفارسي. هنا يخاطب الشاعر الغراب، يأمره بالكفّ عن النعيق عند طلل محبوبته التي غادرت منذ زمن طويل ولم تترك إلا مشهدًا حزينًا وقديمًا، وهنا نرى منوتشهري يستعير من المعجم الغزلي العربي مفردات مثل: رسم وطلل ومنزل وسقط اللوى ومعشوق ومهجور.

نلمس تَرَدُّدَ هذا المنحى التداخلي في أماكن أخرى من الشعر العربي في العصر العباسي الأول، لكن بصورة أشد من خلال فن التلميع (إدخال كلمات أو جمل عربية في نصوص فارسية أو العكس)، ومنه ما أنشده الشاعر العُمَاني للرشيد يمدحه:

لمّا هوى بين غياض الأُسْدِ   وصار في كفِّ الهِزَبْر الوَرْدِ

آلا يذوق الدهْرَ آبِ سَرْدِ[121]

«الهزبر» من أسماء الأسد، و«آب سَرْد» تعني الماء البارد.

رفض التوحيدي هذا الفن واعتبره دليلًا على نقصان العقل، لكن روّاده يرون فيه دليلًا على مهارة التنقل والسيطرة على لغتين والقدرة على مزجهما بشكل كامل. يقول التوحيدي: «نعوذ بالله من العجمة المخلوطة بالتعريب، ومن العربية المخلوطة بالتعْجيم، ولو أن هذا النقص لم يدل إلا على اللفظ الذي معدنه اللسان لكان العذر أقرب، لكنه كاشف لعورة العقل»[122].

أبدع عمر الخيام النيسابوري (430–526هـ) رباعياته في أصلها باللغة الفارسية، وبغضّ النظر عن حقيقة ما نُسب إليه في ما بعد من تلك الرباعيات، فإن ما ثبت له منها يقدّم بلا شك مثالًا آخرَ على الاشتراك الأدبي العربي – الفارسي، فهي جاءت ببصمة عربية رأيناها في المشطّرات والمربّعات والمخمّسات، على الرغم مما تتفرد به هذه الرباعيات من خصائص فارسية مثل التكرار المعنوي وتوليد الأفكار.

نُسجّل بوضوح كبير تقاربًا كبيرًا بين الخيّام والمعري في فلسفة الرباعيات، ومعانيها الوجودية، وهذا يؤكّد أن تيارًا معنويًا مضمونيًا نظّم

---

(121) شمس الدين محمد بن قيس الرازي، **المعجم في معايير أشعار العجم**، تصحيح محمد بن عبد الوهاب قزويني ومدرس رضوى، چاپ 3 (تهران: كتاب فروشى تهران، 1981)، ص 418.

(122) أبو حيان التوحيدي، **مثالب الوزيرين**، ص 65.

تجربتيهما، مع العلم أن الخيّام يصنَّف في الأدب الفارسي من ذوي اللسانين.

على مستوى شكل القصيدة، استعار الشعراء الفرس الأوزان العربية واستخدموها في قصائدهم، فالوزن «لم يأخذ طريقه إلى الأدب الفارسي قبل القرن الثالث الهجري، ولا عرف القافية الواحدة، وإن وقعت في الشعر الفارسي الإسلامي في المزدوج والرباعيات والقصيدة العادية والملمعات، وهذا يعني أن الأوزان والقافية انتقلتا من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي، وغدتا قاسمًا مشتركًا بينهما، ويقع 'المتقارب' في الدرجة الأولى عند الشعراء الإيرانيين، ويليه الهزج والرمل والخفيف، على حين ندر استعمال بقية الأوزان، علمًا أن الطويل والكامل والبسيط ثم الوافر والسريع والمتقارب أكثر شيوعًا في الأدب العربي من البحور السابقة»[123]. ويحتفظ الشعر الفارسي بخصوصيات موسيقية تتعلق بالذوق والسليقة، مثل وجود ثمانية عشر ركنًا عروضيًا فارسيًا، هي: فعولن، فاعلن، فعلن، مفعول، مفعولن، فعول، فاعل، مفاعيلن، مفاعيل، مستفعلن، مستفعل، فاعلاتن، فعلاتن، فاعلات، فعلات، مفاعلن، مفتعلن، فع لن، بينما لدينا في العربية ثمانية أركان، هي: فعولن، فاعلن، مستفعلن، مفاعيلن، فاعلاتن، مفعولات، متفاعلن، مفاعيلن. من تلك الخصوصيات أيضًا، الاختلاف في استخدام بعض الأركان العروضية، مثل «مفاعيلن» المستخدم بكثرة في الشعر الفارسي، لكنه قليل في العربية، وعلى العكس نجد الركنين «متفاعلن» و«مفاعلتن» رائجين في العربية، بينما يندر استخدامهما عند الشعراء الفرس. وبالنسبة إلى الأوزان، من الملحوظ أن الشعراء العرب أقبلوا بكثرة على البحرين الطويل والبسيط، بينما نجدهما غير شائعين في الفارسية.

مثل بقية العناصر التداخلية، لم يتوقف الدور الفارسي في الأخذ من العرب، بل عمل على تطوير معطياته فأبدع الشعراء أشكالًا شعرية مثل «المثنوي ذو القافية الواحدة بين مصراعي البيت الواحد دون باقي القصيدة، كما أبدعوا فن الرباعي المكوّن من أربعة أشطر ذات قافية موحدة، وكل رباعية مستقلة بذاتها عما قبلها وبعدها (...) وإن كان العرب قد عرفوا المشطرات والمربعات والمخمسات، ثم أبدعوا الموشحات ذات النهج الجديد في البناء

---

(123) جمعة، «من القواسم المشتركة».

والقافيــة»[124]. وهايــة القــرن الثالــث الهجــري، بدأنــا نســجل ظهــور نصــوص نثريــة عربيــة وفارســية متداخلــة شــكلًا ومضمونًــا، ومنهــا مثــلًا **رســالة الطيــر** لابــن ســينا[125]، التــي اقتــرب فيهــا مــن **رســالة الغفــران** لأبــي العــلاء المعــري، فكلاهمــا يعبّــر عــن رحلــة خياليــة تحــدث فــي عالــم آخــر، وفيهــا أبطــال وحــوادث ومراحــل وأهــداف ونهايــة، ويمتــح هــذا التأثــر ممــا وفــره القــرآن للطرفيــن مــن أخبــار غيبيــة ومعالــم روحيــة، كان أهمهــا قصــة المعــراج النبــوي، وقصــة الخضــر مــع موســى عليهما الســلام، فــإذا كانــت الأولــى أساسًــا شــكليًا لتلــك الأعمــال القصصيــة، فالثانيــة مثّلــت مرجعًــا معنويًــا لها.

ازدهــر فــن قصــص المعــراج فــي الأدب الفارســي الصوفــي فــي المرحلــة اللاحقــة مــع الشــاعرين ســنائي الغزنــوي (473–545هــ) فــي **ســير العبــاد إلــى المعــاد**، وفريــد الديــن العطــار (545–627هــ) فــي **منطــق الطيــر**.

فــي هــذه المرحلــة أيضًــا كُتبــت مؤلفــات فــي أدب السياســة والتاريــخ والعقيدة، وتعكــس تماثــلًا كبيــرًا بأخواتهــا التــي كانــت تكتــب بالعربيــة فــي الفتــرة نفســها، ونذكــر مــن تلــك الكتــب مثــلًا: **سياســتنامه** لنظــام الملــك، و**قابوســنامه** لأميــر كــي كاووس، و**أســرار التوحيــد** لمحمــد بــن منــور، و**زيــن الأخبــار** للكرديــزي، و**مقامــات حميــدي** لحميــد الديــن البلخــي. فــي حيــن كانــت المصنفــات النثريــة العربيــة مملــوءة بالمعطيــات الثقافيــة الفارســية، مثــل الحكــم والأمثــال والألفــاظ والقصــص والتوضيحــات المعجميــة. تجــد ذلــك فــي كتــب الجاحــظ، مثــل **البخــلاء** و**البيــان والتبييــن**، فنــرى الجاحــظ فــي **البخــلاء** مثــلًا يحــاول شــرح كيــف تعــددت معانــي «النصيحــة» عنــد الفــرس، فيقــول: «وقــد زعــم نــاس أن ممــا يــدل علــى غــش الفــرس أنــه ليــس للنصيحــة فــي لغتهــم اســم واحــد يجمــع المعانــي التــي يقــع عليهــا هــذا الاســم (...) ففــي لغتهــم اســم للســلامة، واســم لإرادة الخيــر، وحســن المشــورة، وحملــك بالــرأي علــى الصــواب، فللنصيحــة عندهــم أســماء مختلفــة، إذا اجتمعــت دلــت علــى مــا يــدل عليــه الاســم الواحــد فــي لغــة العــرب، فمــن قضــى عليهــم بالغــش مــن هــذا الوجــه فقــد ظلــم»[126].

---

(124) جمعة، **دراسات في الأدب**، ص 270–273.

(125) ترجمها شهاب الدين السهروردي إلى اللغة العربية (539–587هـ).

(126) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البخلاء**، تقديم عباس عبد الساتر، ط 2 (بيروت: دار =

نقف مع أبي حامد الغزالي في **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، وهو يقص من التراث الفارسي القديم مستشهدًا بعدل أحد ملوك بلاد فارس القدماء، فيقول: «يقال إن أنوشروان العادل أظهر يومًا من أيام ملكه أنه مريض وأنفذ ثقاته وأمناءه أن يطوفوا أقطار مملكته وأكناف ولايته وأن يتطلبوا له لبنة عتيقة من قرية خربة ليتداوى بها؛ وذكر لأصحابه أن الأطباء وصفوا له ذلك فمضوا وطافوا جميع ولايته وعادوا فقالوا: ما وجدنا مكانًا خرابًا ولا لبنة عتيقة، ففرح أنوشروان وشكر إلَهه وقال: إنما أردت هذا لأجرّب ولايتي، وأختبر مملكتي، ولأعلم هل بقي في الولاية موضع خراب لأعمّره فالآن لم يبق مكان إلا هو عامر فقد تمّت أمور المملكة وانتظمت الأحوال، ووصلت العمارة إلى درجة الكمال»[127].

تنطبق الملاحظة نفسها على مؤلفات أبي حيّان التوحيدي، فمثلًا في كتابه **البصائر والذخائر**، يوضّح أحد المصطلحات الفارسية نقلًا عن ابن الأعرابي، فيقول: «قال ابن الأعرابي: يقال للذي إذا أكل استظهر بشيء يضعه بين يديه، ويضع يده اليسرى عليه، ويأكل باليمنى: الجرد بان»[128] (الجردبان، معرّب كرده بان: حافظ الرغيف). وعلى المستوى الفني، عرفت الثقافة الفارسية في هذه المرحلة فن المقامات الذي عبر إليها متأخرًا من الأدب العربي على يد حميد الدين البلخي (ت 559هـ)، على الرغم من أن مؤسسه في الأدب العربي كان الفارسي بديع الزمان الهمذاني (ت 395هـ).

تتبّع البلخي في مقاماته الفارسية أثر المقامات العربية، خصوصًا تجربة الحريري أسلوبًا وصورًا على الرغم من تميّزه ببعض العناصر، مثل عنونة بعضها بأسماء محلية، كالمقامة البلخية والسجستانية والجرجانية والأصفهانية، وساهمت هذه المقامات في إثراء المعجم الفارسي بالألفاظ العربية.

كان للتداخل اللغوي والأدبي العربي الفارسي دور كبير في إنضاج الفارسية الجديدة، بلاغيًا وأسلوبيًا، وكان القرآن والحديث النبوي معًا معينًا

= ومكتبة الهلال، 1985)، ص 253- 254.

(127) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، راجعه سامي خضر (القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، [د. ت.])، ص 18.

(128) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 2، ص 233.

غنيًا ساهم في توسيع فضاء الفارسية، وكانت ممارسات الفقهاء والمحدثين والوعّاظ ونشاطهم في مساجد بغداد والبصرة ودمشق وخراسان في قمة الفاعلية التداخلية، حتى استغرب الجاحظ براعة وقوة التزاوج الذي حصل في لسان القاص موسى بن يسار الأسواري حين وصفه قائلًا: «كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين، واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما رووا من لسان موسى بن يسار الأسواري»[129].

رفدت العربية الفارسية بالأساليب البلاغية والبيانية الجميلة، وكانت هذه النتائج ضرورية لقيام علم البلاغة والبيان الفارسي في المرحلة اللاحقة، إذ سيؤسَّس هذا العلم بناءً على منجزات نظيره العربي. وفي اعتقادنا يشكّل هذا التداخل ركنًا أساسًا في بناء التداخل الثقافي العربي - الفارسي الكبير، وأعجب ما فيه أنه يرغمنا على التوقف هنا وهناك لتأمّل فسيفسائه الجميل، وتتبّع تلك الخطوط الدقيقة والدائرية والمتعرجة، في مهارة ورقّة بالغتين، لتشكل لوحة مدهشة بتفاصيلها وألوانها. كان للأثر اللغوي والأدبي الفارسي وقع كبير في المزاج الحضاري الإسلامي، بعد أن تسرب إلى كل مناحي الدولة، وصار مرجعية ثقافية وأيديولوجية لها. يُصوِّر أبو حيّان التوحيدي هذا الحال في كتابه **الإمتاع والمؤانسة** قائلًا: «... ألا ترى أن الحال استحالت عجمًا: كسروية وقيصرية، فأين هذا من حديث النبوّة الناطقة والإمامة الصادقة؛ هذا الربيع - وهو حاجب المنصور - يضرب من شمت الخليفة عند العطسة، فيشكي ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: أصاب الرجل سُنّة وأخطأ الأدب. وهذا هو الجهل، كأنه لا يعلم أن السنّة أشرف من الأدب، بل الأدب كله في السنّة، وهي الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي، ولكن لما غلبت عليهم العزة، ودخلت النعرة في آنافهم، وظهرت الخنزاونة [الكبر]

---

(129) الجاحظ، **البيان والتبيين** (1975)، ص 234.

بينهم، سموا آيين العجم أدبًا، وقدّموه على السنّة التي هي ثمرة النبوّة»[130]، و«آيين» كلمة فارسية تعني تقاليد وأعرافًا، والنص واضح في إبراز تأثير ثقافة الآداب السلطانية المستوردة من المجال الفارسي في ثقافة الخلافة العباسية وسلوكها، والمدخل كما ذكرنا هو اللغة والأدب، أي إنه تداخل لغوي وأدبي أخذ مظهرًا سياسيًا وحضاريًا.

من تجليات ذلك التداخل أن ترى سيبويه وهو عالم فارسي يؤسس للنحو العربي رسميًا، بينما يتأخر بناء وتقعيد لغته الأم أكثر من قرن من الزمن، ويؤسّس أديب فارسي، وهو بديع الزمان الهمذاني فن المقامات العربي؛ ليتأخر قيام فن المقامات في لغته الأم لعقود طويلة، وبين هذا وذاك تبرز أسماء لأدباء وشعراء وعلماء خدموا اللغة والأدب العربي، كما كان للعرب دور في بناء اللغة الفارسية الجديدة، وإطلاق الشعرية الفارسية، وتشجيع ثقافة التنوع والاشتراك، هكذا يبدو لنا التداخل لغويًا وأدبيًا.

ثانيًا: مجالات التداخل بين القرنين السادس والعاشر الهجريين

بلغ التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية أوجَهُ بعد القرن الرابع الهجري، وهو مرحلة نُضج تداخلي عبّرت عنه نماذج ثقافية قامت داخل كلتا الثقافتين، حيث أصبحت العناصر الفارسية سارية في تفاصيل التعبيرات الثقافية العربية، بل أصبحت من مكوّنات الذات الثقافية العربية، في حين تجاوزت الثقافة الفارسية عقبة التعبير الشعوبي لتُبدع بشكل راقٍ داخل الدائرة الإسلامية من خلال رموز الثقافة العربية. وساهمت أدوار الأسر الحاكمة التركية مثل الغزنويين (387–545هـ)، والسلاجقة (429–552هـ)، في إخراج المشروع الثقافي العربي – الفارسي من خانة التعبير القومي الضيق إلى الأفق الحضاري الإسلامي الواسع، خصوصًا مع الغزنويين الذين نقلوا إنجازات الثقافة الفارسية الجديدة إلى فضاء شبه القارة الهندية، ليفتحوا بذلك بابًا ثقافيًا جديدًا سمح بدخول طرف ثالث في المسار التداخلي العربي الفارسي، هو الطرف الهندي. في هذه المرحلة التاريخية بلغت فاعلية التداخل الثقافي

---

(130) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص 114.

أبعد مدى، وأفرزت أشكالًا ومضامين ثقافية ذات دلالات عالمية بالغة الأهمية والتأثير.

في القرن السابع الهجري كان المجال الثقافي العربي - الفارسي على موعد مع نكسة حضارية كبرى عندما تعرّض للهجوم المغولي، وهذا ما ساهم بقوة في تعزيز الشعور التداخلي بين العرب والفرس تحت عنوان الإسلام. رأينا ذلك بوضوح في نتاج القريحة العرفانية الفارسية، خصوصًا مع مولانا جلال الدين الرومي ونظامي الكنجوي وسنائي الغزنوي وحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي. وفي هذه المرحلة من التداخل الثقافي العربي - الفارسي لاحظنا رواج سوق السؤال العقلي والجدالات الفلسفية وبروز مدارس واتجاهات عبّرت عن عقائدها ومبادئها، وفي الوقت ذاته سجّلت المرحلة معركة شديدة بين مدرسة الحديث ومدرسة العقل، وتعرض كثيرون من الفلاسفة للملاحقة، وحاول بعضهم التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية.

كان للنّاظم الجغرافي تأثير كبير في تشكيل المسارات التداخلية بين العرب والفرس في هذه المرحلة، حيث تنوّعت مراكز التداخل الثقافي من خراسان إلى بلخ إلى بغداد، ثم دمشق. كانت هذه المحاور، وغيرها كثير، عبارة عن ملتقيات تلاقح اجتماعي وتمازج فكري ومذهبي، وكانت تشكِّل في ما بينها مسارات ثقافية ناشطة من القرن السادس حتى العاشر، إذ عرفت تنقلات لعلماء وأدباء وفقهاء، كل بحسب وجهته ومذهبه وهدفه، لكن كان الجميع يتقاسمون المشترك العربي الإسلامي المتداخل.

نحاول تسليط الضوء على أهم عناوين هذه المرحلة من خلال محورين أساسيين: المجال العقلي والمجال اللغوي الأدبي، على اعتبار أن هذه المرحلة لم تعرف مظاهرَ واضحة للتداخل الديني، ولعلها وُجدت تحت مسمّيات أخرى مثل الجدل الفلسفي والعقلي الذي راجت في ساحته تُهمٌ دينية كثيرة، مثل الزندقة والمانوية والدهرية والمزدكية، وعادة ما كانت توجّه إلى الخصوم العقليين أو أصحاب الآراء الفلسفية المخالفة للمذهب الحاكم، أو لأصحاب دعوات وأفكار مخالفة لثوابت الدين الإسلامي.

1- المجال العقلي

لم يكن نشاط التداخل العقلي العربي - الفارسي ومظاهره في القرن السادس الهجري وما بعده بأهمية ما سبقهما في القرون السابقة، حيث سجّلت هذه المرحلة تراجعًا ملحوظًا في جمهور الفلسفة وروّاد الإبداع العقلي، مع تراجع في المكتوبات والرسائل العقلية، وانتشار للتقليد وتكرار المقولات والنظريات السابقة. أنذر هذا الوضع بدخول النشاط العقلي التداخلي العربي - الفارسي في منحنى تنازلي سيظهر بوضوح في القرنين السابع والثامن، وهي الحقيقة التاريخية التي استندت إليها النظرية القومية الإيرانية المعاصرة، لتوجّه سهامها المغرضة إلى العرب. يقول الأكاديمي الإيراني المعاصر صادق زيبا كلام: «إن الازدهار العلمي الذي شهدناه في العصر العباسي الأول لم يكن حركة ذاتية طبيعية نابعة من الداخل، لقد كان ظاهرة مستوردة من الأطراف إلى مركز الإمبراطورية الإسلامية في بغداد، لذلك لم تتأثر بذهاب خليفة ومجيء آخر، بل كانت مسارًا علميًا متواصلًا يتقوّى من خلال اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية، خاصة في البلدان التي كانت فيها العلوم التي تنقل مباشرة إلى بغداد، مثل شجرة تُقتلع من تُربتها الأصلية لتُزرع في تربة بعيدة وغريبة عنها، فتنمو وتعطي ثمارًا غنية في مرحلة أولى، لكنها سرعان ما تموت مع تغيّر بعض الظروف المحيطة بها، هذا ما حصل للعلوم الإسلامية بعد عصرها الذهبي»[131]. هكذا يرى طيف واسع جدًّا من المدرسة القومية الإيرانية التراجع في المجال العقلي التداخلي، حيث يبدو صوت التعصب القومي بارزًا، وغياب التحليل الموضوعي لظاهرة تاريخية شاملة لا يمكن النظر إليها من زاوية أيديولوجية عرقية فحسب.

تجد أوضاع هذه المرحلة جذورها العميقة في التحولات التاريخية المذهبية التي عرفتها الخلافة العباسية منذ عهد الخليفة المتوكل على الله (205-247هـ) الذي وجّه ضربات قاسية إلى الاعتزال، وأعاد الاعتبار إلى مدرسة الحديث، وواجه بقوة الفلاسفة والمذاهب والأفكار المخالفة للمذهب الشافعي، ما شجّع التيارات الدينية والفلسفية المختلفة، بما فيها التيارات

---

(131) صادق زيبا كلام، **ما چگونه ما شديم**، چاپ 3 (تهران: انتشارات روزنه، 1997)، ص 223-225.

الفارسية، على تطوير مناهجها في الجدل. وفي ما بعد، بدأت تبحث عن منافذ ووسائل جديدة لمواصلة نشاطها، الأمر الذي فتح نقاشًا عقليًا معمّقًا وواسعًا، استمرت صيرورته طوال القرنين الرابع والخامس، مع ظهور أسماء فارسية كان لها دور الريادة في النشاط التداخلي العقلي في مرحلة ما بعد القرن السادس الهجري:

أ- شهاب الدين السهروردي والفلسفة الإشراقية

استطاع أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري أن يُطلق فاعلية عقلية تروم التوفيق بين السؤال الفلسفي والحقيقة الدينية، فاتحًا المجال أمام جدالات فلسفية ومذهبية منقسمة بين مؤيدٍ ومعارضٍ له، ومن أبرزها ردُّ ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**. توسّع النقاش وتعمّقت الرؤى والتأملات، ووجد هذا النشاط أرضًا خصبة في البيئة الفارسية، خصوصًا في خراسان وبلخ وشيراز وأصفهان، حيث ستنمو بذور فلسفة جديدة ستحاول مواجهة مقالات الفلسفة اليونانية ومقولات المشّائين، وهكذا ستعرف المرحلة المقبلة تعدّد وجوه الممارسة العقلية، تعبيرًا عن التداخل العربي - الفارسي بعد خمسة قرون من التمازج والتبادل بين الطرفين.

يُعدُّ يحيى بن حبش السهروردي الملقّب بـ شهاب الدين (549-587هـ) من أهم معالم التداخل الثقافي العربي - الفارسي في المجال العقلي، لأن تأثيره في الممارسة العقلية الإسلامية بقي مستمرًّا، ولا تزال المدرسة الفلسفية الإيرانية تأخذ بمنجزاته إلى اليوم.

ينتسب السهروردي إلى سُهرَوَرد من مدن زنجان شمال غرب إيران. تلقّى مبادئ العلوم في مراغة في أذربيجان، ثم انتقل إلى أصفهان التي أصبحت مركزًا علميًا حينئذٍ، واكتمل تكوينه المعرفي بعد تنقلات بين مناطق عدة داخل بلاد فارس، ليقصد بعد ذلك بغداد، وبعدها ذهب إلى بلاد الأناضول، ثم استقر أخيرًا في حلب، وبقي فيها إلى أن حُكِمَ عليه بالإعدام في عام 587هـ[132].

يتضح من هذه المعطيات أن السهروردي مَدين في تكوينه العلمي

---

(132) انظر: ابن خلكان، ج 5، ص 225-230.

لجهد التداخل الثقافي العربي - الفارسي خلال القرون السابقة، لأنه استطاع الاستفادة من الإمكانات المعرفية التي توفّرها المراكز العلمية العربية الفارسية المنتشرة في بلاد فارس، كما استفاد من الفضاء التعددي الذي أسسته التيارات والمذاهب والأفكار الرائجة بين الفرس. ويَبرز أثرُ الناظم الجغرافي في تجربة السهروردي من خلال تنقلاته المتعددة داخل بلاد فارس وخارجها، من سهرورد، بلاده الأصلية، إلى مراغة ومنها إلى أصفهان، ثم إلى بغداد ومنها إلى بلاد الأناضول، وأخيرًا إلى حلب. إن تأمّل هذه الحركية يؤكد طبيعة شخصية الرجل، وربما نوع الأسئلة المعرفية والوجودية التي تؤطّر إدراكه العلمي، وباختصار شديد نشعر بأهمية البحث في مشروع السهروردي، بحث منفتح على المسارات التداخلية في فضاء عربي - فارسي - تركي ينتظم وفق محور جغرافي نوضِّحه كالآتي:

فارس ← بغداد ← الأناضول ← حلب

لا شك في أن التفاعلات التداخلية بين مختلف عناصر الحضارة العربية الإسلامية بلغت نضجها في هذه المرحلة، فإذا كانت حركة ابن سينا في المرحلة السابقة لم تتجاوز دائرتها الفارسية إلا قليلًا، فإن السهروردي في هذه المرحلة سجّل حركة أعمق في فضائه الحضاري المشترك، واختار مدّ تلك الحركة إلى أقصى الغرب نحو الأناضول.

يقول ابن أبي أصيبعة عن السهروردي: «كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني، وكان يتردد إليه في أوقات وبينهما صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أجد أحدًا مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوّره واستهتاره وقلة تحفّظه أن يكون ذلك سببًا لتلفه، قال فلمّا فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء (...) فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضرة بكفره وسيّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أُطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة (...) ولمّا بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك، وأيقن أنه يقتل وليس

جهة إلى الإفراج عنه، اختار أنه يُترك في مكان مفرد ويُمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى فَفُعل به ذلك»[133].

يقدّم هذا النص تجربة السهروردي التداخلية من زاوية «المنتهى»، إذ يبدو مصير الرجل مأساويًا بعدما دفع ثمن اختياره العقلي التداخلي الذي لم يختلف كثيرًا عن اختيارات فلاسفة ومتصوفة آخرين من أبناء بلاد فارس وجدوا أنفسهم في مواجهة حد السيف ابتداءً بعبد الحميد الكاتب، ثم عبد الله ابن المقفّع، مرورًا بكثيرين من الفرس الذين أُعدموا في العصر العباسي الأول بتهمة الزندقة، هل هي خاصية تُصاحِب مساهمة العقل الفارسي داخل دائرة الثقافة العربية الإسلامية؟ هل كانت حالات تسلل هادئة تستهدف القيم العربية أم أنها ضريبة السؤال الفلسفي، أم نتيجة طبيعية للاستبداد السياسي وانسداد الأفق الثقافي؟

عندما ننظر في تراث السهروردي المقتول نجده يؤسس مدرسة فلسفية جديدة، هي مدرسة الفلسفة الإشراقية التي فصَّل مضامينها عبر حوالى خمسين كتابًا من أشهرها كتاب **حكمة الإشراق**.

يُعتبر السهروردي مؤسِّسًا للفكر الفلسفي الإشراقي الذي يدعو إلى تحقيق المعرفة عن طريق الذوق والكشف الروحاني، بخلاف التوجّه المستدل بالتقصي والبرهان العقلي، وبتعبير فلسفي، تحقيق المعرفة بوساطة العلم الحضوري، قبل اكتساب المعرفة بوساطة العلم الحصولي. انشغلت الإشراقية بنقد الفلسفة الأرسطية فأنزلت المقولات العشر لمنطق أرسطو إلى أربع مقولات، ثم جعلت من المنطق الصوري وسيلة لبلوغ درجة الإشراق[134].

كان السهروردي تجليًا عقليًا وروحيًا للقرن السادس الإسلامي، بكل ضفافه المتعددة العربية والفارسية والتركية، إذ حاول التوفيق بين العقل والقلب، وهي الثنائية التي طغت على معظم أعمال المرحلة الثقافية التي سنقف عند بعض نماذجها في محور «المجال اللغوي والأدبي».

(133) ابن أبي أصيبعة، ص 641.

(134) محمد جلال أبو الفتوح شرف، **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**، المكتبة الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 199-202.

أضافت مساهمة السهروردي التداخلية بُعدًا جديدًا إلى بنية الثقافة العربية الإسلامية، هو البُعد الإنساني العالمي، إذ انفتح الرجل على الفلسفة اليونانية من نافذته العربية - الفارسية. وإذا كان الناظم الجغرافي قد نظّم تجربته عبر محور: فارس وبغداد والأناضول، ثم حلب، فإن الناظم الزماني نظّم جهده في مرحلة عقلية انشغل فيها المسلمون بمحاربة الفلسفة اليونانية، أو بالتوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية، وفي هذا المستوى تشكّلت فكرة الإشراق عند السهروردي، وهو ما يمكن توضيحه كما يلي:

كشف قلبي + منطق أرسطي = فلسفة إشراقية

بغضّ النظر عن النقاش الذي دار حول تصنيف أعمال السهروردي، وما إذا هي فلسفة أم تصوّف أم أنها تصوّف مشبع بالفلسفة أم فلسفة مُشبعة بالتصوف، نرى أن عناوين الفلسفة الإشراقية كانت مسارات مؤثرة جدًا في التداخل العقلي العربي - الفارسي، إذ انتقلت بعض سمات مزاج البحث المعرفي الفارسي إلى مركز الثقافة العربية، وبعد ذلك، إلى محاور الحياة الاجتماعية العربية. وفي هذا السياق يمكن تفسير السياسات الثقافية والمذهبية القاسية التي كانت السلطة العباسية تنهجها تجاه هذه المساهمات باعتبارها مهددات لتماسك الذات العربية الإسلامية، واستمرار النقاء المذهبي والعقائدي الإسلامي. ومن هذا المنطلق يمكن وضع تجربة السهروردي في إطار التداخل الثقافي اللطيف العنيف، فهو لطيف بطبيعته المعنوية الفكرية، عنيف بالنظر إلى ردات الفعل القاتلة التي أثارها داخل الفضاء الثقافي العربي.

في سياق هذا التفسير، يمكن فهم اهتمام المدرسة الفلسفية الفارسية اليوم بالفلسفة الإشراقية، وتبنّي مقولاتها، وهي التي ازدهرت مباحثها منذ لحظة ظهورها بين متكلمين وفلاسفة فرس، أمثال: نصير الدين الطوسي وشمس الدين الشهرازوري وقطب الدين الشيرازي وجلال الدين الدواني.

ب- فخر الدين الرازي الطبرستاني: عربي فارسي

تكمن أهمية شخصية فخر الدين الرازي الطبرستاني (543-606هـ) في كونها تضعنا أمام أوجه جديدة للتداخل العقلي العربي - الفارسي، وهذا ما

تؤكده مساهماته في النظر والتأليف.

على الرغم من شهرته بالرازي الطبرستاني، تعود أصول فخر الدين إلى قبيلة بكر العربية، وقد وَرَدَ ذلك في مصادر عدة ذكرت نسبه، منها ما جاء في **وفيات** ابن خلكان: «أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري»[135]، لكن والده مثل كثيرين من العرب استقر في مدينة الري في بلاد فارس وتزوج هناك من امرأة فارسية، فكانت بذلك بيئة فخر الدين فارسية عربية. وُلد وتعلّم وعاش هناك إلى أن اكتملت مداركه، فكان على معرفة دقيقة باللغة الفارسية، ونظم بها شعرًا جيدًا وألّف بها بعض كتبه[136]، ووعظ بها في المساجد[137].

إن هذا المؤشر الاجتماعي في تجربة الرازي يؤكد عمق التمازج الاجتماعي العربي – الفارسي، واتساع الفضاء الحضاري الإسلامي في نهاية القرن السادس وبداية السابع، حتى إن معظم المصادر تنسب الرجل إلى مسقط رأسه، على الرغم من ذكرها أصله العرقي؛ لأن المناخ الثقافي للمرحلة ما عاد يُعطي أولوية للخصوصية العرقية التي بدأت تتوارى خلف المشترك التداخلي بين الفرس والعرب.

هنا أيضًا يمكننا ملاحظة دور الناظم الجغرافي في تعميق التداخل الثقافي العقلي بعد رَصدِ مسارات متعددة تَنَقَّل عبرها فخر الدين الرازي، بين مسقط رأسه ومراكز نشأته العلمية واحتكاكه بعلماء ونخب عصره. يَحْكِي عنه ابن خلكان: «قصد الكمال السمناني واشتغل عليه مدة، ثم عاد إلى الري واشتغل على المجد الجيلي، وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى، ولمّا طلب المجد الجيلي إلى مراغة ليدرس بها صاحبه فخر الدين المذكور إليها، وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة، ويقال إنه كان يحفظ **الشامل** لإمام الحرمين في علم الكلام، ثم قصد خوارزم وقد تمهّر في العلوم، فجرى بينه وبين أهلها كلام في ما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأُخرج من البلد، فقصد ما

---

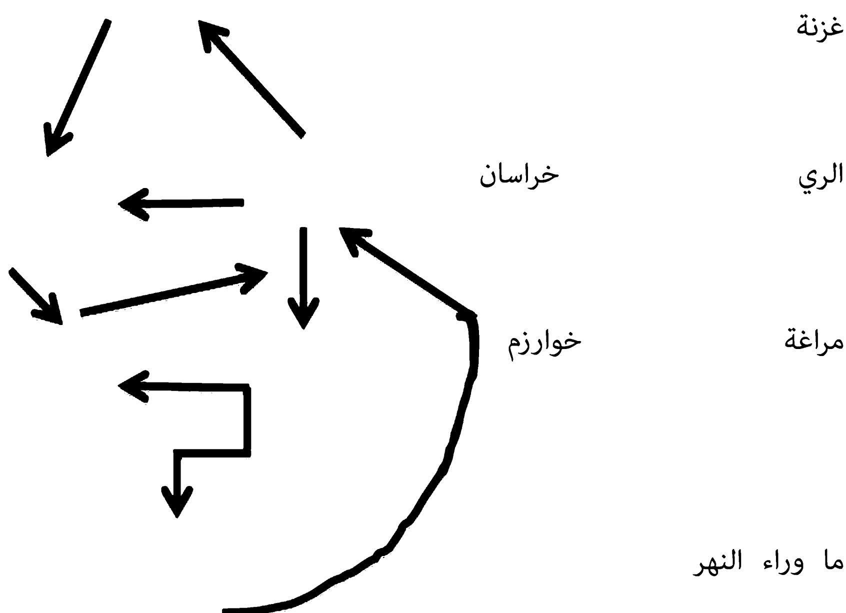
(135) ابن خلكان، ج 4، ص 82.

(136) صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق هلموت ريتر (اسطنبول: جمعية المستشرقين الألمانية، 1931؛ دمشق: [د. ن.]، 1959)، ج 4، ص 249.

(137) الصفدي، ص 250.

وراء النهر، فجرى له أيضًا هناك ما جرى له في خوارزم، فعاد إلى الري (...) وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال (...) وعاد إلى خراسان، واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه وحظي عنده، ونال أسنى المراتب»[138]. تصوّر هذه الرواية التاريخية تجربة ناشِطة لحركة الرازي انتظمت عبر محاور جغرافية عدة داخل بلاد فارس، نُبيّنها كما يلي:

الشكل (3-1)



من المرجح أن هذه المراكز ليست كل ما زاره الرازي، لكن مسار تنقُّله يؤكد أمرين مهمين:

أولًا: إن بلاد فارس ما زالت تحتفظ باستقلال ثقافي جعلها غنية عن الإمكانات التي يوفّرها مركز الخلافة المضطرب في هذه المرحلة، ورأينا بداية هذا التحول في تجربة ابن سينا في القرن الثالث الهجري.

ثانيًا: على الرغم من أصول الرازي العربية وإيمانه بأهمية الرحلات العلمية، فإن أي مصدر لم يذكر أنه [الرازي] قام برحلةٍ إلى مركز عربي مثل بغداد ودمشق أو حتى مكة أو المدينة المنوّرة، فهل حالت الاضطرابات التي

(138) ابن خلكان، ج 4، ص 83-84.

عرفها عصره دون وصوله إلى تلك المراكز، أم أن الفضاء الثقافي والعلمي في بلاد فارس كان ثريًا إلى درجة أنه لم يترك للرجل فرصة لاكتشاف فضاء بغداد ودمشق أو البصرة مثلًا؟ هل كان السبب موقفًا ثقافيًا أو سياسيًا مَنَع الرازي من مغادرة بلاد فارس؟

كي نحاول الإجابة عن هذا السؤال سَنَقِف مع رواية تُصَوِّر المحيط الثقافي الذي كان الرازي يتحرك فيه. نَاقلُ الرواية هو القزويني في كتابه **آثار البلاد وأخبار العباد**، وجاء فيها: «حُكي أنه [الرازي] قبل اشتهاره ذهب إلى خوارزم مع رسولٍ، فقال أهل خوارزم للرسول: سمعنا أن معك رجلًا فاضلًا نريد أن نسمع منه فائدة، وكانوا في الجامع يوم الجمعة بعد الصلاة، فأشار الرسول إلى فخر الدين بذلك، فقال فخر الدين: أفعلُ ذلك بشرط أن لا يبحثوا إلا موجّهًا، فالتزموا ذلك فقال: من أي علم تريدون؟ قالوا: من علم الكلام فإنه دأبنا، قال: أي مسألة تريدون؟ اختاروا مسألة شرع فيها وقررها بأدنى زمان، وكان هناك من العوامّ خلق كثير، وعوامّ خوارزم متكلمة كلهم عرفوا أن فخر الدين قرر الدليل وغلبهم كلهم، فأراد مُرتّب القوم أن يخفي ذلك محافظة لمحفل الرئيس فقال: قد طال الوقت وكثرت الفوائد، اليوم نقتصر على هذا وتمامه في مجلس آخر في حضرة مولانا، فقال فخر الدين: أيها الخوارزمي إن مولانا لا يقوم من هذا المجلس إلا كافرًا أو فاسقًا، لأني ألزمته الحكم بالحجة، فإن لم يعتقد فهو كافر على زعمه، وإن اعتقد ولم يعترف به فهو فاسق على زعمه»[139].

تنقل الرواية مشهدًا ثقافيًا مليئًا بالحيوية والتفاعل العقلي، احتضنته خوارزم التي عُرِف عوامُّها بعلم الكلام، وكان الرازي زائرًا فاعلًا في ذلك المشهد، يقول عنه تاج الدين السبكي: «إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم والارتفاع قدرًا على الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم»[140]، بينما كتب

---

(139) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998)، ص 377-378.

(140) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، 10 ج في 7 مج، ط 2 (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 81.

عنه ابن خلكان قائلًا: «فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل»[141]. من المؤكد أن الرازي كان صاحب منهج عقلي ودعوة كلامية انشغل بالتنقل بين المدن والجوامع للدفاع عنها، ولا سيما أنه كان قريبًا من الدولة الخوارزمشاهية التركية الأصول التي اعتنت بالثقافة وشجّعت العلماء بعيدًا عن النزعتين القوميتين العربية والفارسية.

لم ينجُ فخر الدين الرازي من هجوم خصومه ومضايقاتهم. روى الصفدي أن الحنابلة كانوا يترصدونه في المساجد لمضايقته وتشويه صورته، ويقول: «نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تَذْكِرَتِهِ أن الإمام فخر الدين الرازي (رحمه الله) كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم، وأن الحنابلة كانوا يكتبون له قصصًا تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح، فاتفق أنهم رفعوا إليه يومًا قصة يقولون فيها إن ابنه يفسق ويزني، وإن امرأته كذلك، فلمّا قرأها قال: هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزني وذلك مظنّة الشباب فإنه شعبة من الجنون، ونرجو الله تعالى إصلاحه والتوبة، وأمّا امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عَصِمه الله تعالى، وأنا شيخ ما في للنساء مستمتع، هذا كله يمكن وقوعه، وأمّا أنا فوالله لا قلت إن البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبّهته بخلقه ولا حَيّزته»[142]. وكان الرازي متهمًا بترويج الفلسفة، قال ابن جبير: «دخلت الري فوجدت ابن خطيبها [فخر الدين الرازي] قد التفت عن السنّة، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو»[143].

نعتقد أن من الصعب أن يغامر الرازي بترك فضاءٍ يسمح بممارسة النشاط العقلي إلى الفضاءات العربية التي تتهم كل مشتغل بالكلام والفلسفة بالكفر والزندقة، وذلك في عصر سياسي مضطرب عرف معارك استعادة هيبة الخلافة العباسية.

يتضح لنا من اهتماماته العلمية أنه كان مشغولًا بالمنهج وتنظيم المعرفة الرائجة في عصره. يقول عنه صاحب **الوافي بالوفيات**: «هو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يُسبق إليه؛ لأنه يذكر المسألة ويفتح

(141) ابن خلكان، ج 4، ص 83.

(142) الصفدي، ص 252.

(143) الصفدي، ص 251.

باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدلّ بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذّ منه عن تلك المسألة فرع لها [له] بها علاقة، فانضبطت له القواعد وانحصرت له المسائل»[144].

يُصَنّف فخر الدين الرازي أيضًا ضمن ذوي اللسانين من علماء المرحلة، عربي الأصل، فارسي الولادة والنشأة، عالمي النشاط والعطاء، كتب وأبدع بالعربية والفارسية، انتظمت تجربته التداخلية وفق الناظم الجغرافي، إذ تعددت محاور رحلاته واتجاهاته في بلاد فارس، لكنه لم يزر البلاد العربية خوفًا على نفسه بعدما اتُّهم بترويج الفلسفة، ربما تجنب تكرار خطأ السهروردي الذي ذهب إلى حلب فكانت فيها نهايته؛ لذلك نعتبره نقطة ارتكاز تداخلية نموذجية بين العرب والفرس على المستوى العقلي خصوصًا.

ج- نصير الدين الطوسي ودوره التداخلي بروايتين

تُمَثّل شخصية نصير الدين الطوسي (597-672هـ) عصرها وأوضاعه العصيبة أحسن تمثيل؛ فهي تقع في بؤرة انكسار حضاري عميق، شكّل نهاية المنحنى التنازلي الذي بدأ قبله بثلاثة قرون تقريبًا، حيث شهدنا تراجع الإبداع الثقافي العقلي، وسيطرة التطرف الفقهي والمذهبي، وسقوط المجال الإسلامي في يَدِ المَغول، لذلك نستطيع رصد هذه المؤشرات الانكسارية كلها مع حركة نصير الدين الطوسي خلال القرن السابع الهجري، وهي حركة تداخلية انعكست تاريخيًا بروايتين، فكيف ذلك؟

وُلِدَ نصير الدين ونشأ في منطقة في خراسان. كان في بدايته إسماعيلي المذهب، ليتحوّل بعد ذلك إلى التشيع الإثني عشري. رحل إلى بغداد فعمّق هناك معارفه وتكوينه العلمي حتى أصبح عالمًا مشاركًا في علوم عدة، وترجم بعض كتب اليونان وعلّق على موضوعاتها شارحًا ومنتقدًا، وكتب مصنفاته بالعربية والفارسية.

بعد اطلاعنا على مصادر مختلفة تناولَتْ تجربة الطوسي، وجدنا معظمها على طرفي نقيض، **الأولى** مصادر سُنّية تتحدث عن نصير الدين الطوسي باعتباره فيلسوفًا فاسد العقيدة وخائنًا كان له دور بارز في دخول المغول

---

(144) الصفدي، ص 253.

إلى بغداد وقتل الخليفة العباسي، و**الثانية** مصادر شيعية تُقدّم الرجل باعتباره عالمًا نزيهًا أنقذ المعرفة الإسلامية من الاندثار بعد تحالفه تَقِية مع المغول من أجل خدمة الإسلام والمسلمين، وبين أولئك وهؤلاء تُجمِع مراجع كثيرة على الدور العلمي والعقلي المؤثّر لنصير الدين الطوسي. لذلك سنحاول ما أمكننا أن نبقى على مسافة واحدة من تلك الروايات كلها، باعتبارها روايات تاريخية تناولت حادثًا مؤلمًا، ولم يسلم من المؤثرات الأيديولوجية والمذهبية التي سنكتفي بذكر بعضها للاستدلال والتركيز على هدف هذا المبحث.

اعتبر ابن خلدون نصير الدين الطوسي - في سياق حديثه عن الدور الفارسي في بناء المعرفة الإسلامية - آخر الكبار من علماء الفرس، فقال: «ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة (...) فلم نرَ لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلامًا يعوّل على نهايته في الإصابة، فاعتبر ذلك وتأمّله ترى عجبًا في أحوال الخليقة»[145]. وأثبت له ابن كثير في **البداية والنهاية** مساهمته في جبر الدمار المغولي، بعدما عمل في وزارة المغول وأشرف على أوقاف المسلمين، وكُلّف بإدارة الشأن الديني والعلمي. قال ابن كثير: «... هو الذي كان قد بنى الرصد بِمَراغة، ورتَّب فيه الحكماء من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمحدّثين والأطباء وغيرهم من أنواع الفضلاء، وبنى له فيه قبة عظيمة، وجعل فيه كتبًا كثيرة جدًا»[146].

لكن ابن القيم اعتبر عمل نصير الدين الطوسي خيانة للمسلمين وسرقة لتراثهم، فقال: «كان وزيرًا لملك المغول هولاكو خان، وفي زمانه أقام دولة للفلاسفة، فبنى لهم مدرسة بمدينة مراغة وصرف عليها من أوقاف أهل السنّة التي اغتصبها من بغداد، وأغدق عليهم الأموال والامتيازات ونصر في دولته فلسفة الفارابي، وابن سينا والشيعة»[147]. وفي موضع آخر من **البداية**

---

(145) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر العربي، 1997)، ص 422.

(146) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، 15 ج (بيروت: دار الفكر، 1986)، ج 13، ص 268.

(147) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **كتاب الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة**، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له علي بن محمد الدخيل الله، ط 3 (الرياض: دار العاصمة، 1998)، ج 3، ص 1077.

والنهاية اتهمه ابن كثير بتحريض هولاكو على قتل الخليفة والنخبة من علماء بغداد، فقال: «كان النصيرُ عند هولاكو قد استصحبه في خدمته لما فتح قلاع الْالموت، وانتزعها من أيدي الإسماعيلية، وكان النصير وزيرًا لشمس الشموس ولأبيه من قَبْله علاء الدين بن جلال الدين، وكانوا ينسبون إلى نزار بن المستنصر العبيدي، وانتخب هولاكو النِصِير ليكون في خدمته كالوزير المشير، فلمّا قدم هولاكو وتهيّب من قتل الخليفة هوَّن عليه الوزير ذلك فقتلوه رَفْسًا»[148].

وصف ابن القيم الجوزية بدوره الواقعة متّهمًا نصير الدين الطوسي بالإلحاد والكفر، فقال: «ولمّا انتهت النوبة إلى نصير الشرك والكفر الملحد، وزير الملاحدة النصير الطوسي وزير هولاكو شفا نفسه من أتباع الرسول الكريم وأهل دينه، فعرضهم على السيف؛ حتى شفا إخوانه من الملاحدة واشتفى هو، فقتل الخليفة والقضاة والفقهاء والمحدّثين، واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين والسحرة، ونقل أوقاف المدارس والمساجد والربط إليهم، وجعلهم خاصته وأولياءه»[149].

تنفي المصادر الشيعية هذه الاتهامات عن نصير الدين الطوسي، وتعتبرها مجرد افتراءات لا أساس لها من الصحة. ولضيق المجال، سنشير هنا بعجالة إلى دراسة أنجزها باحثان إيرانيان في الموضوع تحت عنوان: «خواجه نصير الدين الطوسي وفتح بغداد»[150]، وذكرا هناك أن حادثة تآمر نصير الدين الطوسي مع المغول على إسقاط الخلافة وقتل الخليفة لم ترد في الكثير من المصادر التاريخية القريبة من تلك المرحلة، بما فيها بعض المصادر السُنّية، مثل السيوطي والذهبي وابن وردي وابن خلدون.

تعتقد الرواية الشيعية أن نصير الدين الطوسي وقع بدوره في أسر المغول مع طبيبين آخرين ممن بلغت شهرتهم العلمية هولاكو، فـ«أمر بالإبقاء عليهم،

---

(148) ابن كثير، ج 13، ص 201.

(149) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق مجدي السيد (القاهرة: دار الحديث، [د. ت.])، ص 623.

(150) نشرت هذه الدراسة في: فصلية **تاريخ الإسلام**، العدد 36 (2008)، متوافرة على هذا الرابط: <http://www.daftarmags.ir/Journal/Text/TarikhEslam/index.aspx?JournalNumber=36>.

ولم يكن هذا الإبقاء حبًّا للعلم وتقديرًا لرجاله، بل لأن هولاكو كان بحاجة إلى ما اختصّ به هؤلاء الثلاثة من معارف، وكان الطوسي مشهورًا باختصاصه بأكثر من علمٍ واحدٍ، وكان من بينها علم الفلك»[151]. ويقول إبراهيم مصطفى جواد: «التحق نصير الدين الطوسي بهولاكو لينجي نفسه من الهلاك وليأتي بمعجزة القرن السابع: وهي نشر العلوم في الشرق وتأسيس أول أكاديمية علمية بالمعنى العلمي الحديث الذي تدل عليه كلمة Académie وإقامة أعظم رصد عُرِف في الشرق، وإنشاء أول جامعة حقيقية من النوع المعروف اليوم بـ Université»[152].

كان دور الطوسي مؤثّرًا في الدفع بعجلة العلوم الإسلامية، ولا شك في أنه استفاد من المغول في هذه المهمة الحضارية، خصوصًا أن الأمة كانت في فترة انكسار، وكان التهديد بفناء الحضارة الإسلامية قائمًا على رأس الجميع سُنّة وشيعة. ويضيف جواد: «ضخّم نصير الدين أمر المرصد لهولاكو، وأقنعه أنه وحده أعجز من أن يرفع حجرًا فوق حجرٍ في ذلك البناء الشامخ، وأنه لا بد له من مساعدين أكْفاء يستند إليهم في مهمته الشاقة، وأنه لا مناصّ من أجل ذلك من أن يجمع عددًا من الناس المختارين سواء في البلاد المحتلة أو في خارجها، فوافق هولاكو على ذلك، وهنا هبّ نصير الدين إلى اختيار رسولٍ حكيمٍ هو فخر الدين لقمان بن عبد الله المراغي، وعهد إليه بالتطواف في البلاد الإسلامية وتأمين العلماء النازحين ودعوتهم للعودة إلى بلادهم، ثم دعوة كل من يراه متفوّقًا في علمه وعقله من غير النازحين»[153].

إن تأمّل مساهمة نصير الدين الطوسي في عملية التداخل العقلي العربي -الفارسي يفضي بنا إلى مجموعة من الاستنتاجات الأولية: أن الرجل على عكس سابقه فخر الدين الرازي انتقل من خراسان إلى الفضاء العربي في بغداد، لكن حركته كانت حركة قسرية بفعل الهجوم المغولي الأول على بلاد فارس، لذلك وجد الطوسي في بغداد على ضعفها وما تعج به من مشكلات

---

(151) إبراهيم محمد جواد، «الخواجا نصير الدين الطوسي: بين الإسماعيليين والمغول،» **البصائر**، السنة 16، العدد 36 (2005).

(152) انظر: حسن الأمين، **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**، ط 2 (بيروت: الغدير للدراسات والنشر، 2000)، ص 54.

(153) جواد، «الخواجا».

وصراعات حضنًا علميًا واجتماعيًا له، لكن القدر شاء أن يكون الطوسي ناجيًا من الحملة المغولية على بغداد في عام 656هـ بل مستفيدًا منها، ليواصل بعد ذلك جهده العلمي، ويطلق مجموعة من المشاريع التي أعطت ثمارها بعد إسلام المغول واستقرار الأحوال الحضارية.

تؤكّد تجربة الطوسي ما ذهبنا إليه في بداية هذا المحور، من أن التداخل العربي - الفارسي في المجال العقلي برز بوضوح في هذه الفترة، فتراجُع الإبداع العقلي كان نتيجة الجهد الذي بذله خصوم الفلسفة وعلم الكلام، الأمر الذي دفع بعض العلماء الفرس إلى الابتعاد عن الفضاء العربي، ولهذا الأمر علاقة وطيدة بالصراع المذهبي والتوَجُّه الفقهي، وأمام هذه الصورة المضطربة يبدو الهجوم المغولي مفهومًا جدًّا.

نود الإشارة هنا إلى أننا لا نُدافع عن نُزوعات نصير الدين الطوسي الشيعية الإمامية، ولا عن وجوده إلى جانب المغول، لكننا نؤكد دوره في دعم التداخل الثقافي العربي - الفارسي من منظار تاريخ الفكر ومناهج البحث الأنثروبولوجي. وعلى الرغم من أن الرواية السُنّية ترفض هذا الرأي لاعتباراتها التاريخية والمذهبية، فإن أهمية دور الطوسي تَبرز عندما نُنصِت إلى رواية تاريخ الفكر الإنساني الذي صنّفه باعتباره شخصية فاعلة ضمن صيرورة الحضارة العربية الإسلامية.

د- هل انتهى مسار التداخل العقلي العربي - الفارسي؟

ترددت في سماء هذه المرحلة مجموعة من الأسماء التي كان لها أيضًا دور مؤثّر في عملية التداخل، أمثال الطبيب الفيلسوف عبد العزيز رفيع الدين الجيلي (ت 641هـ) نسبة إلى جيلان شمال فارس، قُتل في دمشق بتهمة الزندقة. ونذكر أيضًا المتكلم والفلكي علاء الدين القوشجي (ت 879هـ) أصله من سمرقند، تنقل بين الشام والأناضول التي توفي فيها، وفي القرن التاسع الهجري نجد الرياضي والفلكي غياث الدين جمشيد الكاشاني الذي كانت له مساهمات لافتة في الجبر والهندسة.

كما أشرنا سابقًا، شهدت المرحلة هجومًا كبيرًا من مدرسة الحديث على الفلسفة وعلم الكلام، وتجنّد لهذا العمل مجموعة من رجال الحديث

والفقهاء، أمثال: عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ) وأبو عمرو بن الصلاح الدمشقي (ت 643هـ) وشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الحرّاني الدمشقي (ت 728هـ) وشمس الدين الذهبي (ت 748هـ) وابن القيم الجوزية (ت 751هـ) وأبو إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت 774هـ) وجلال الدين السيوطي (ت 911هـ). وتأرجحت أحكام هؤلاء على الفلسفة من البدعة إلى الكفر. وكما توضّح تواريخ وفياتهم، فهُم ينتمون جميعًا إلى المرحلة التي نحن بصددها، بين القرنين السادس والعاشر الهجريين.

إن تراجع مؤشر التداخل العقلي العربي - الفارسي في هذه المرحلة فتح الباب واسعًا أمام التعصب المذهبي والتقليد؛ لذلك وصف الجابري حركة الفلسفة في المشرق بالـ«متجهة إلى الوراء»، لأنها استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على نزعتها الصوفية[154]، محملًا المسؤولية في ذلك طبعًا للرافد الفارسي الذي حرم العقل العربي تجربة «العقلانية» كما ظهرت في الغرب بحسب اعتقاده.

لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: هل توقّف مسار التداخل العربي - الفارسي عند هذه المرحلة؟

من الصعب أن نجد لهذا السؤال إجابة قاطعة، ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية لم تترك بعد هذه المرحلة لمفهوم التميز القومي خاصيات محددة، وما عاد للإنتاج المعرفي على ضعفه ما يربطه بالعرق أو الانتماء الجغرافي؛ لذلك أصبحت الحالة العقلية في هذه الدائرة الحضارية الواسعة إرثًا إنسانيًا مشتركًا لم يجد الغرب في قرون نهضته مانعًا من استعارته لبناء ذاته.

هناك طبعًا جمود وضعف في الإبداع، لكنه لم يكن موتًا؛ لأن روح العطاء ما زالت نابضة في أعماق الثقافة التداخلية العربية - الفارسية على الرغم من أعطابها كلها. فهل يستطيع العقل العربي أن يأخذ مبادرته، ويقود تجربة العقلانية الإسلامية التي لا يمكننا بالطبع أن نتصوّرها اليوم من دون عناصر الفاعل المشرقي أو الغربي؟

---

(154) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 358.

مررنا بتجربة نشاط عقلي تداخلي استغرق ثلاثة قرون على الأقل بين الثاني والخامس، ووقفنا على تجلّياته المُبدِعة والممْتَحَنة بين السادس والسابع، لنستقبل في القرون الموالية مرحلة الانحطاط والجمود، إلا من أصوات نابغة قامت هنا وهناك. ولن ننسى أن نشير هنا إلى ما عرفه المغرب الإسلامي من حركة عقلية لم تكن بعيدة على كل حال عن التأثيرات التي أفرزها التداخل العربي - الفارسي في الضفة المشرقية، لكن هدف عملنا في هذا المقام يفرض علينا تتبّع المسار التداخلي في الدائرة المشرقية، حيث كان اللقاء العربي - الفارسي مباشرًا وحيويًا.

2- المجال اللغوي

إذا كانت نتائج التداخل العقلي العربي - الفارسي في المرحلة الثانية قد عرفت مسارًا تنازليًا، فإن نتائج التداخل اللغوي والأدبي شهدت مسارًا تصاعديًا في تعبيرها الفارسي، إذ وَظّفت الحركة الأدبية الفارسية الجديدة نتائج التداخل اللغوي في أجمل الأشكال والتجارب التي عكست روح عصرها وانشغالات أبنائه في مناحي الحياة كلها، كما أجابت نصوص المرحلة بأساليبها المبتكرة عن الأسئلة التي ترددت في مجالس الفلاسفة والمتكلمين وبقية نخب المجتمع.

كان الأدب العربي في القرن السادس على أبواب عصر الانحطاط وارثًا تراثًا إبداعيًا ضخمًا من القرون الماضية، وحاملًا في ذاته المؤثرات الفارسية التداخلية التي أصبحت جزءًا منه. وسيطرت في هذه المرحلة الصنعة الشعرية بكل ما تحمله من معاني التكلّف والقصدية والقيود اللغوية والمُحسّنات البلاغية، وانتشرت الرسائل وشعر المديح النبوي وذمّ الزمان والتواشيح الأندلسية التي حاول ابن سناء الملك (550-608هـ) أن يُقعِّد لها في كتابه **دار الطراز في الموشحات**، كما فعل الخليل بن أحمد الفراهيدي مع القصيدة، في حين اجتهد محمد البوصيري (608-691هـ) في إخراج فن المديح النبوي.

أ- مظاهر من التداخل اللغوي العربي - الفارسي

في هذه المرحلة، استثمر الفاعلون من اللغويين وعلماء العربية والفارسية منجزات السابقين كلها في صيرورة التداخل العربي - الفارسي، بعدما

تجاوزت اللغتان العربية والفارسية عتبة التأسيس والبناء، وتعمّق بينهما الأخذ والعطاء. وعلى الرغم من اكتمال شخصية اللغة الفارسية، إلا أنها لم تتخلَّ عن روحها العربية الإسلامية، بل أصبحت تنافس العربية في ميدان التأليف ومختلف النشاط التعبيري، وساهم في ذلك جهد السلطات التركية التي وجدت في الفارسية لغتها الرسمية، وأسَّست على مهمة خدمة ثقافة الفرس وموروثهم الأدبي مشروعية تاريخية تدعم بها وجودها السياسي.

من الظواهر المثيرة للانتباه في التداخل اللغوي العربي - الفارسي هي أن اكتمال علم النحو الفارسي تأخر حتى العصر القاجاري في القرن الثالث عشر الهجري مع ميرزا حبيب الأصفهاني الذي يُعتبر أول من استخدم مصطلح «دستور» كمقابل لمصطلح «نحو» العربي، ووضعه عنوانًا لكتاب حاول فيه تأسيس علم نحوٍ فارسي مستقل عن النحو العربي، واستفاد فيه من قواعد كتابة النحو العالمي[155]، في حين استقرت علوم البلاغة والعروض في مجمل قواعدها على ما استعارته من منجزات نظيرتها العربية منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين. ويبدو أن السبب الرئيس في هذا التأخر هو اختلاف البنية التركيبية للغة الفارسية عن العربية، واهتمام علماء اللغة الفرس بخدمة العربية وعلومها، الأمر الذي يعكس بُعدًا تداخليًا فريدًا نعتقد أن تفسيره يسهل ضمن فاعلية الناظم الديني المُبَيّن سلفًا[156]، إذ دفع الإسلام الفرس إلى الاهتمام بالعربية باعتبارها لغة القرآن، وإهمال لغتهم الأم التي ربما رأوا فيها لغةً للتواصل والتعبير الأدبي والشعري التي لا تحتاج إلى علوم لفهمها وحراسة بنائها.

(1) السكاكي والفيروزابادي

من الصور الجميلة التي وقفنا عليها في المرحلة السابقة واستمرت في هذه المرحلة، صورة مواصلة العقول الفارسية خدمتها للعربية باعتبارها لغة الحضارة والعصر، فكان من أبرز تلك العقول لغويان فارسيان خدما العربية وعلومها. **الأول** هو سراج الدين السكاكي الخوارزمي (ت 626هـ)،

(155) عبد الحسين آذرنگ، بايكاه: دانشنامه جهان اسلام، «ميرزا حبيب اصفهانى،» انتشارات بنياد دايرة المعارف اسلامي. <http://www.encyclopaediaislamica.com/index.php>.

(156) انظر: محور «نواظم التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

صاحب **مفتاح العلوم** في علوم اللغة العربية. كان من المعاصرين لنصير الدين الطوسي، ينتمي إلى فئة العصاميين من العلماء، وله قصة غريبة في الإصرار على اكتساب المعرفة نقلها السيوطي في كتابه **إتمام الدراية لقرّاء النقابة**، يقول: «كان الإمام السكاكي في مبدأ أمره حدّادًا، فعمل بيده محبرة صغيرة من حديد وجعل لها قفلًا عجيبًا ولم يزد وزن تلك المحبرة وقفلها عن قيراط واحد، فأهداها إلى ملك زمانه، ولمّا رآه الملك وندماء مجلسه لم يزيدوا على ترحيب الرجل على صنعته؛ فاتفق أنه كان واقفًا في الحضور إذ دخل رجل آخر فقام الملك احترامًا لذلك الرجل وأجلسه في مقامه، فسأل عنه السكاكي فقيل إنه من جملة العلماء، فتفكر السكاكي في نفسه أنه لو كان من هذه الطائفة لكان أبلغ إلى ما كان يطلبه من الفضل والشرف والقبول، وخرج من ساعته إلى المدرسة لتحصيل العلوم وكان إذ ذاك قد ذهب من عمره ثلاثون سنة»[157].

تدل هذه القصة، إن صحت، على أن السكاكي رأى في إتقان علوم العربية امتيازًا اجتماعيًا وتحقيقًا للذات، على الرغم من أنه عاش في عصر بدأ فيه تراجع اللغة العربية، وكان قريبًا من الخوارزمشاهيين الأتراك في بلاد فارس حيث الأهمية القصوى للغة الفارسية.

أما **الرجل الثاني** فهو المعجمي محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت 817هـ)، صاحب المعجم الشهير **القاموس المحيط**. تعكس تجربة الرجل صورة تداخلية معبّرة نلمس فيها حضور الناظم الجغرافي بقوة، إذ ولد في بلدة كازرون الفارسية ليخرج منها متحركًا عبر محور تداخلي بدأ من بغداد وانتهى في اليمن عبر الشام وفلسطين والقاهرة والحجاز، ولن نجد صعوبة في تفسير سبب هذه التنقلات الطويلة عند لغوي ومعجمي همّه الأكبر هو جمع اللغة العربية وتصنيف مفرداتها، لكن الذي يدعونا هنا إلى التأمل هو لماذا لم يبذل الفيروزابادي هذا الجهد أو أقل منه في خدمة لغته الأم، وهي في هذه المرحلة لغة مكتملة الشخصية كاملة الوجود وذات تراث أدبي جميل ومعبّر؟ هل هو موقف ثقافي سياسي أم تعبير صريح عن حالة تداخل ثقافي؟

(157) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي، **كتاب إتمام الدراية لقراء النقابة**، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 319.

(2) الشعراء ذوو اللسانين

أشرنا في المرحلة السابقة إلى ظهور جيل من الأدباء والشعراء الفرس الذين عمّقوا حضور العربية في الفارسية شكلًا ومضمونًا، ما أثّر في بناء الفارسية الجديدة وتكوينها. وعُرِف هؤلاء بذوي اللسانيين؛ لأنهم كانوا يؤلفون وينشدون باللغتين، ويتنقلون بينهما بسهولة، وزاد نشاط هؤلاء في القرن السادس وما بعده، وكان دليلًا على استمرار التداخل اللغوي في هذه المرحلة. والحقيقة أنه من الصعب الادعاء أن أديبًا أو شاعرًا فارسيًا في هذه المرحلة لا يتقن العربية وعلومها، كيف ذلك وقد كان الاطلاع على العربية وآدابها حتى بداية القرن العشرين شرطًا لدى الأدباء الفرس لاكتمال تكوينهم؛ لذلك يبقى مسمى «الشعراء ذوو اللسانين» محدود الدلالة، ويرتبط بالآثار التي وصلتنا عن بعض أدباء بلاد فارس.

زاوج الأدباء والكتّاب بين التأليف بالعربية والفارسية، واستلهموا عناصر التراث النقدي كلها وعلوم اللغة والبلاغة، بينما أدخل الشعراء إلى الفارسية الكثير من الألفاظ والتراكيب العربية. ويمكن تقسيم هؤلاء الشعراء إلى ثلاث فئات رئيسة:

الفئة الأولى هم الشعراء أصحاب دواوين شعرية مستقلة بعضها عن بعض في كلتا اللغتين.

الفئة الثانية: هم الشعراء الذين جمعوا في دواوينهم قصائد عربية وفارسية معًا.

الفئة الثالثة: الشعراء الذين جمعوا في القصيدة الواحدة بين اللغتين، وهو ما يُعرف في الأدب الفارسي بـ«مُلمّع»، أي الشعر الذي يكون أحد مصراعيه أو أبياته باللغة الفارسية، والمصراع الثاني باللغة العربية أو بلغة أخرى، ويُعرفون أيضًا بـ«ذوي اللسانين»[158]. أمّا مصطلح «الملَمَّع» في الأدب العربي، فيُقصد به الشعر الذي تكون أحرف صدره كلها منقّطة،

(158) محمد معين، **فرهنگ فارسی**، چاپ 10 (تهران: انتشارات امير كبير، 1996)، ج 4، ص 4351.

وأحرف عجزه كلها خالية من النقط[159].

نذكر من الأدباء الفرس ذوي اللسانيين الناقد والعروضي شمس الدين محمد بن قيس الرازي المتوفى قرابة عام 628هـ. كان من أهل ري، عاش في بلاد ما وراء النهر وخراسان وبخارى ومرو، وسافر إلى العراق، وكان أديبًا عروضيًا، كتب بالعربية: **المعجم في معايير أشعار العرب**، في حين كتب بالفارسية: **المعجم في معايير أشعار العجم**.

منهم أيضًا البلاغي رشيد الدين الوطواط (481–573هـ) الذي عَمِل في دواوين أمراء الأسرة الخوارزمشاهية التركية. كان له دور مؤسّس في نقل علوم البلاغة والبيان من العربية إلى الفارسية، وبذل جهدًا في تطبيقها على النصوص. من كتبه العربية: **تحفة الصديق من كلام أبي بكر الصديق**، و**فصل الخطاب من كلام عمر بن الخطاب**، و**أنس اللهفان من كلام عثمان ابن عفان**، و**مطلوب كلّ طالب من كلام علي بن أبي طالب**، وديوان شعر عربي. وكتب بالفارسية **حدائق السحر في دقائق الشعر**، و**أبكار الأفكار في الرسائل والأشعار**، و**عرائس الخواطر ونفائس النوادر**، وديوان شعر فارسي. وتدل عناوين رشيد الدين على تعلق كبير بالعربية، إذ أصر على وضعها بالعربية بدلًا من الفارسية، وهذا في اعتقادنا من العوامل المكرّسة للغة العربية في عمق التراث الأدبي والنقدي الفارسي.

من الشعراء الفرس ذوي اللسانين، نجد الشاعر سعدي الشيرازي (580–691هـ)، وهو من النماذج القوية على استحكام التداخل العربي – الفارسي في هذه المرحلة، أمضى ثلاثة عقود من عمره متنقلًا بين حواضر العالم الإسلامي، من شيراز إلى بغداد إلى القاهرة، وهناك من ذكر أن سعدي الشيرازي وصل حتى مشارف المغرب الإسلامي. التقى العارف السهروردي في دمشق، وتعامل مع الحاكم أبي بكر بن سعد الزنكي وقدّم إليه منظومته الحكمية **البستان**، ثم سلخ أواخر عمره في خانقاه في مدينته شيراز. يقول الكاتب الإيراني عطاء الله مهاجراني عن تأثر سعدي بالأدب العربي: «إذا كان أسلوب سعدي الإنشائي قد تأثر في كتاب **گلستان** بأسلوب المقامات تأثرًا

(159) جبور عبد النور، **المعجم الأدبي**، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص 256.

شديدًا، فإنه في الوقت نفسه يأخذ المدد من الجاحظ، كاتب العالم الإسلامي الكبير. تأثر سعدي في كتابة المقامة ببديع الزمان الهمذاني والحريري والقاضي حميد الدين البلخي، لكن هذا لم يحُل دون أخذه بأسباب الإبداع والابتكار، وواقع الأمر أن مطالعة نظم الشيخ ونثره تُظهر اطلاعه العميق والمتسع على الأدب العربي»[160].

إن مساهمة سعدي في إنضاج التداخل اللغوي العربي - الفارسي كانت مؤثرة، فهو من فئة الشعراء والأدباء الفرس الذين تعمدوا بإصرار رفد المعجم الفارسي بأكبر قدر ممكن من الألفاظ العربية، وكان يرى في ذلك ترقية وصقلًا للغته الأم، فلا تكاد تقرأ له نصًّا حتى تجده مملوءًا بكلمات وعبارات وحكم وأمثال عربية، وكان لهذا الاختيار اللغوي دور مهم في دفع تجربته النثرية لتكون مدرسة قائمة بذاتها في تاريخ الأدب الفارسي.

نلاحظ هذا التوجّه العربي عند سعدي أيضًا في اختيار عناوين كتبه مثل: **البستان**، و**نصيحة الملوك**، و**المواعظ**، و**مفردات سعدي**، ورأيناه في اختياراته الشعرية المزدوجة، إذ له ديوان عربي بعنوان **قصائد سعدي**، وله أيضًا قصائد عربية ضمن دواوينه الفارسية، وهو من الشعراء الفرس الرائدين في فن الملمعات الشعري.

من شعر سعدي الشيرازي العربي نختار هذه الأبيات الغزلية التي قال فيها:

تعذّر صَمتُ الواجِدين فَصَاحُوا ومَنْ صَاح وَجدًا ما عَلَيه جُناحُ
أَسَرّوا حَديث العِشْق مَا أَمْكَنَ التقى وَإِن غَلَب الشوْقُ الشديدُ باحُوا
سَرى طَيْف مَنْ يَجْلو بِطَلْعَتِه الدجَى وَسَائِر لَيْل المقْبِلين صَباَحُ[161]

بعد سقوط بغداد في يد المغول، بكى سعدي وأنشد بلسان عربي:

حَبَسْتُ بِجَفْني المَدامِعَ لا تَجْري فَلَمّا طَغَى المَاء استَطَالَ عَلَى السكْرِ

(160) عطاء الله مهاجراني، «سعدي الشيرازي، قراءته واجب كلّ مثقف،» **الدراسات الأدبية**، العددان 5-6 (2002-2003)، ص 17.

(161) سعدى شيرازى، **كلّيات سعدى شيرازى**، تصحيح محمد على فروغى، چاپ 3 (تهران: انتشارات جاو، 2009)، ص 735.

نَسيمُ صَبا بَغْدَاد بَعْد خَرابِها		تَمَنَّيْتُ لَو كَانت تَمُرُّ عَلى قَبْري

لأن هلاك النفْسِ عِنْد أُولي النهَى		أَحَبُّ لَهُم مِنْ عَيْشٍ مُنقَبِضَ الصدْر

زَجَرْتُ طبيبًا جَسَّ نَبْضي مُداويًا		إِلَيْكَ، فَمَا شَكْوَايَ مِنْ مَرَضٍ يَبْري

لَزِمْتُ اصْطِبارًا إذْ كُنْتُ مُفارقًا		وَهَذا فِراقٌ لاَ يُعالَجُ بِالصبْر[162]

لا شك في أنه سيكون لمساهمة صاحب هذه الرؤية التداخلية بالغ الأثر في انتقال عناصر لغوية وأدبية من العربية إلى الفارسية، والعكس أيضًا صحيح، فنصوص سعدي لم تكن صورًا أدبية للاستمتاع والتداول فحسب، بل اعتُمدت أيضًا في أنظمة التعليم الفارسية منذ قرون باعتبار سعدي رائدًا للنثر التعليمي. ويمكن اكتشاف هذا الحس التداخلي عند سعدي بشكل أقوى في «ملمّعاته» التي جمع فيها بين العربية والفارسية في مزاج شاعري جميل. أنشد في بعضها يقول:

ثنا وحمد بي بايان خدا را

(الحمد والثناء لله بلا نهاية)

كه صنعش در وجود آورد ما را

(الذي أبدع في صنعنا)

الها قادرا برورد‌گارا

(إلهًا قادرًا ربًّا)

كريما منعما آمرزگارا

(كريمًا منعمًا غفورًا)

چه باشد پادشاه پادشاهان

(ماذا يساوي ملك الملوك)

اگر رحمت كني مشتي گدا را[163]

(إذا رحمت يا ربي عبدك الفقير)

---

(162) شيرازی، ص 739.

(163) شيرازی، ص 740.

عندما أراد سعدي مدح الرسول ﷺ أنشد أبياتًا غلبت عربيتها فارسيتها:

كَريمُ السجَايا جَميلُ الشيَم

نَبِي البَراياَ شَفيعُ الأُمَمْ

امام رسل، پيشواي سبيل

(إمام الرسل مرشد السبيل)

امين خدا، مهبط جبرئيل

(أمين الله، مهبط جبرائيل)

شفيع الورى خواجه بعث ونشر

(شفيع الورى سيد البعث والنشر)

امام الهدى صدر ديوان حشر(164)

في الأبيات الموالية يصوّر سعدي الشيرازي حاله عندما عجز القلم عن رسم الصورة الكاملة للذي أرّقه وشغل قلبه، كما أن أوراق دفتر الألم في قلبه المجروح لن تكفي لتسجيل أَوصاف الحبيب ولو أضافوا إليها أوراق الأبد. ونلاحظ هنا تكاملًا مرنًا بين اللغتين، ينشد سعدي:

به قلم راست نيايد صفت مشتاقي

(يعجز القلم عن وصف حال المشتاق)

سَادَتي احترَقَ القَلْبُ مِنَ الأشْواقِ

نشود دفتر درد دل مجروح تمام

(لن تنقضي أوراق دفتر القلب المجروح

لو أضافوا صحف الدهر إلى أوراقي(165)

تندرج في السياق عينه أعمال عبد الرحمن الجامي (817-898هـ)، فهو من الشعراء الفرس الكبار والرائدين في الشعر العرفاني، ألّف كتبًا بالعربية

(164) شيرازى، ص 748.

(165) شيرازى، ص 745.

والفارسية، وله الكثير من «الملمّعات» المبثوثة في ديوانه الشعري، يقول في إحداها:

به صفات الجلال والإكرام

لله الحَمْدُ قَبْل كُلِّ كَلام

هيج سودي نديده، چند زيان؟

(لم تر أي فائدة، بل كم خسرت؟)

جامي از گفت وگو ببند زبان(166)

(أمسك لسانك يا جامي عن الكلام)

يُصنَّف الشاعر حافظ الشيرازي (729-792هـ) أيضًا ضمن كبار الشعراء الفرس المتميزين، وهو من أكثرهم تشبعًا بالثقافة اللغوية العربية، خصوصًا أنه اشتغل بتدريس علوم التفسير والنحو والعقيدة. يقول عنه إبراهيم الشورابي: «كان التلاميذ يجتمعون حول حافظ فيدرس لهم **كشاف** الزمخشري في التفسير، و**مصباح يزدي** في النحو، و**طوالع الأنوار** في الحكمة والتوحيد، و**مفتاح العلوم** في الأدب، حتى إذا فرغ من دروسه أو أراد الراحة قليلًا أسمعهم شيئًا من شعره كانوا يستطيبونه...»(167). وكان حافظ الشيرازي مُتشربًا المفاهيم القرآنية، وسُمِّي حافظًا لتمكنه من حفظ القرآن غيْبًا وهو ما زال طفلًا صغيرًا، لذلك جاء شعره مملوءًا بالإشارات القرآنية، والاقتباسات من الحديث النبوي ومن الشعر العربي. وفي هذا الإطار يمكن فهم اختياره اقتباسًا شعريًا عربيًا لمطلع ديوانه، وفيه يخاطب الساقي ويُخبره بأن الحب يبدو سهلًا في بدايته، لكنه لا يلبث أن يقع في شباك المشكلات، ثم يقدّم صورة غزلية يهب فيها نسيم الصبا وترتخي معه ضفيرة المعشوق المعطرة. يقول حافظ:

(166) عبد الرحمن جامى، **كلّيات ديوان جامى**، تقديم فرشيد اقبال (تهران: انتشارات اقبال، 2009)، ص 217.

(167) شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، **أغاني شيراز: غزليات حافظ الشيرازي**، ترجمة ابراهيم أمين الشواربي (طهران: دار المشرق للثقافة والنشر، 2004)، ص 17.

أَلاَ يَا أيها الساقي أدِر ْكأسًا ونَاوِلْها

كه عشق آسان نمود اول ولي افتاد مشكلها

(ظهر لي الحب سهلًا في بدايته، لكن لا يلبث يقع في المشاكل)

به بوي نافهاى كاخر صبا زان طره بگشايد

(وفي النهاية، لرائحة الضفيرة يفتحها نسيم الصبا)

زتاب جعد مشكينش چه خون افتاد در دلها[168]

(ومن طيات شعرها المجَعّد المسكي، أي دم وقع في القلوب)

يُعلّق إبراهيم الشواربي - مترجم الديوان بالعربية - على البيت الأول قائلًا: «الشطرة الأولى من البيت الأول مأخوذة من قول يزيد بن معاوية مع شيء من التقديم والتأخير في أجزائها، فقصيدة يزيد تبدأ بهذا المطلع:

أنا المسموم ما عندي بترياق ولا راقي   أدر كأسًا وناولها ألا يا أيها الساقي

تعرّض بعض الفرس لحافظ، فلاموه لاقتباسه من شعر يزيد، وذلك لما يُعرف عنهم من كراهية ليزيد قاتل الحسين بن علي»[169]. ويعرض الشواربي بعضًا ممن لاموا حافظًا على الاقتباس، أمثال: أهلي الشيرازي (ت 942هـ) الذي أنشد أبياتًا في ما معناه: «رأيت الليلة حافظًا في المنام فخاطبته: يا متفردًا في الفضل، لماذا اقتبست من شعر يزيد؟ فأجابني: ألا تدري بهذه المسألة الدقيقة، وهي أن مال الكافر حلال للمؤمن!». وفي السياق نفسه جاءت أبيات أخرى للشاعر كاتبي النيسابوري (ت 838هـ) الذي هاجم بدوره حافظًا مستنكرًا أخذه من شعر يزيد بن معاوية[170].

من خلال تأمّل ما سبق، يتبيّن كيف أن عملية التداخل الأدبي لم تكن تسير على نهج واحد، أو وتيرة واحدة، بل هناك دائمًا بعض المحطات التي تتعرض فيها العملية للملاحظة والاعتراض، لاعتبارات مذهبية أو سياسية أو تاريخية، لكن الجميل هو أن المسار لا يتوقف، فعلى الرغم من استنكار

---

(168) محمد حافظ شيرازى، **ديوان حافظ شيرازى**، تصحيح محمد قزوينى وقاسم غنى، چاپ 5 (تهران: انتشارات ميلاد، 2004)، ص 10.

(169) حافظ الشيرازي، **أغاني شيراز**، ص 87.

(170) حافظ الشيرازي، **أغاني شيراز**، ص 87-88.

الشعراء الشيعة اقتباس حافظ من يزيد، بقي مكانه في ديوان حافظ، ولم يستطع أحد أن يمحوه، أو يقلل من أهميته الفنية التداخلية التي تربط بين ثقافتين وضفتين، بعيدًا عن جروح التاريخ وآلامه. وفي أبيات غزلية أخرى نرى حافظ الشيرازي يمزج بين العربية والفارسية بمهارة عجيبة، فيقول:

سبت سلمى بصدغيها فؤادي

وروحي كل يوم لي تنادي

نگارا بر من ببخشاى

(أيها المحبوب، اصفح عني)

وواصلني على رغم الأعادي

حبيبا درغم سوادى عشقت

(أيها الحبيب، أنا مهموم بحبك)

توكّلنا على رب العبادي[171]

يَصِل الشاعر مولانا جلال الدين الرومي (603–672هـ) بدوره بين اللغتين الفارسية والعربية. ننقل له هذه الأبيات الجميلة في الحب الإلهي، إذ تغيب الحواجز بين لسانين لتبوح الروح بأشواقها:

انجير فروش را چه بهتر

(ما أجمل بيع العنب؟)

انجير فروشى اى برادر

(يا بائع العنب، يا أخي)

يا ساقي! عشقنا تذكر

فالعيش بلا نداك أبتر

مارا سر صنعت ودكان نيست

(نحن لا نتقن الصنعة ولا نتقن البيع)

اى ساقى جان! كجا است ساغر

---

(171) حافظ الشيرازي، **أغاني شيراز**، ص 315.

(أين القدح يا ساقينا؟)

لا تتركنا سدى ضحايا

الخير ينال لا يؤخّر..(172)

تتعمد هذه الممارسة الشعرية الوصل بين مزاجين فنيين، وتُصر على تكريس التداخل اللغوي بشكل واضح محاولةً استثمار نتائجه روحيًا. ومن أكثر نماذجها عند جلال الدين الرومي فرادة وإبداعًا، تلك التي يجمع فيها بين مصراع فارسي وآخر عربي، في تكامل وتجانس في المعنى بين الأبيات كلها. وإذا قمنا بحذف المصاريع الفارسية، تبقى القصيدة على ذلك التكامل والتماسك المذكورين، وإذا قمنا بالعكس، أي حذفنا المصاريع العربية، تفقد القصيدة تسلسلها وتجانسها المعنوي، بمعنى أن أساس القصيدة هو نصفها العربي، بينما النصف الفارسي تابع ومزين لَهُ، فما هي يا ترى رسالة الشاعر إلى قارئه؟ وما هي دلالات هذا الموقف الشعري اللغوي؟ لنتأمل هذا النموذج. يقول جلال الدين:

يار آمد به صلح اى اصحاب

(جاء الصديق مصالحًا يا أصحاب)

ما لكم قاعدين عند الباب؟

نوبت هجر وانتظار گذشت

(لقد انتهى زمن الهجر والانتظار)

فادخلوا الدار يا أولي الألباب

آفتاب جمال سينه گشاد

(لقد كشفت الشمس عن جمال صدرها)

فاخلعوا في شعاعه الأثواب

ادب عشق جمله بى ادبى است

(أدب الحب من قلة الأدب)

---

(172) جلال الدين (رومي) مولوى، **كليات ديوان شمس تبريزى** (تهران: انتشارات أمير كبير، 1972)، ص 464-465.

أمة العشق عشقهم آداب

بادهء عشق ننگ ونام شكست

(خمرة الحب كسرت القبيح والجيد)

لا رؤوسًا ترى ولا أذناب

لذت عشق بادماغ آميخت

(امتزجت لذة الحب بالمشام)

كامتزاج العبيد بالأرباب

دختران ضمير سرمستند

(بنات الفكر سكارى)

وسط روض القلوب والدولاب

گر شما محرم ضمير نه ايد

(إذا كنت من محارم الفكر فلا تأتي)

فاسألوهن من وراء حجاب

شمس تبريز جام عشق از تو

(قدح الحب منك أنت يا شمس تبريز)

وخذ الكبد للشراب كباب[173]

إذا حذفنا المصاريع الفارسية من هذا النص سنحصل على هذه القصيدة العربية المعبّرة:

ما لكم قاعدين عند الباب؟

فادخلوا الدار يا أولي الألبَاب

فاخلعوا في شعاعه الأثواب

أمة العشق عشقهم آداب

لا رؤوسًا ترى ولا أذناب

---

(173) مولوى، **كلّيات ديوان شمس تبريزى**، ص 163.

كامتزاج العبيد بالأرباب

وسط روض القلوب والدولاب

فاسألوهنّ من وراء حِجاب

وخُذ الكبِد للشّراب كَباب

لا يُمكن فَهم هذا الاختيار اللغوي والجمالي التداخلي عند جلال الدين إلا ضمن مشروعه العرفاني ورؤيته الثقافة العربية، لأنها جسر يعبره لبلوغ هدفه، أي المحبوب الأبدي، أي النبي العربي ﷺ، فالعربية عند جلال الدين الرومي أحسن من الفارسية، على الرغم من أن منطقه العرفاني يفرض عليه تجاوز هذا التصنيف. يقول في أحد أبياته:

أُنْشِدُ بالفارسية وإن كانت العَربية أفْضَل

فالحُب لَه مِئة لِسانٍ آخر[174]

ليس من السهل أن تجد شاعرًا أبدع كل منجزه الشعري والأدبي بلغة معينة، ثم يُقر في النهاية بأن هناك لغة أخرى أفضل منها. في اعتقادي لا يمكن مقاربة هذا الموقف الثقافي العجيب إلا من خلال مفهوم «التداخل الثقافي»، وبالتحديد داخل آلية الناظم الديني لهذا التداخل. ويندر أن تجد مثل هذا الوضع في غير حالة التداخل العربي - الفارسي، إذ من الصعب التمييز بين الطرفين المتداخلين بعد أن رفدَ كلّ منهما ذات الآخر بمعطياته المعنوية والشكلية.

ساهمت المنجزات الشعرية والأدبية لكل من سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي ومولانا جلال الدين الرومي في إغناء المعجم الفارسي بمفردات عربية، وكرَّست الصورة العربية داخل البنية الفارسية. ومما عمّق هذا المسار التداخلي كون هؤلاء من كبار الشعر الفارسي وأعمدته، وهذه هي الصفة التي أعطت ممارساتهم سلطة المرجعية المعرفية، الأمر الذي أضاف الكثير إلى رصيد العربية الحضاري في الدائرة الفارسية.

---

(174) جلال الدين (رومي) مولوى، **مثنوى معنوى**، تصحيح مهدى آذر يزدي خرمشاهى (تهران: انتشارات پژوهش، 1998)، ص 509.

ب – التبادل اللفظي بين العربية والفارسية

يـروج بشـكل ملحـوظ فـي مجـال الدراسـات اللغويـة العربيـة المقارِنـة مصطلـح «الدخيـل الفارسـي». ومـن الواضـح أن هـذا المصطلـح يَحْمِـل دلالـة سـلبية تخالـف الموضوعيـة العلميـة، فـ «الدخيـل» هـو العنصـر الـذي يفـرض ذاتـه بإكـراه علـى الطـرف الآخـر. وأشـار ابـن منظـور إلـى هـذه الملاحظـة قائـلًا: «فـلان دَخِيـل فـي بنـي فـلان، إذا كان مـن غيرهـم فتَدخَّـل فيهـم (...) وكلمـة دَخِيـل: أُدْخِلـت فـي كلام العـرب وليسـت منـه، اسـتعملها ابـن دريـد كثيـرًا فـي الجمهـرة»[175]. وفـي المقابـل اقتـرح بدَلَـه مصطلـح «التبـادل اللفظـي» لأنـه فـي اعتقـادي أكثـر موضوعيـة فـي وصـف مـا نحـن بصـدده.

كان طبيعيًـا أن تشـهد هـذه المرحلـة مـن النضـج التداخلـي تبـادلًا معجميًـا كبيـرًا بيـن اللغتيـن بعـد أن سـاهم فـي ذلـك جهـد العلمـاء والأدبـاء والشـعراء الذيـن ألّفـوا وأبدعـوا باللغتيـن، وكانـوا يتنقلـون بينهمـا بسـهولة ووعـي. نُضيـف إلـى ذلـك دور الأسـر التركيـة الحاكمـة التـي شـجعت اللغـة العربيـة وكرّسـت اعتبارهـا لغـة رسـمية للدولـة، والفارسـية باعتبارهـا لغـة المجتمـع والحيـاة، ولـم تمـارس أي إكراهـات علـى كلتـا اللغتيـن. ولا ننسـيّن هنـا تأثيـر ظـروف الهجـوم المغولـي الـذي دفـع بجمهـور كبيـر مـن العلمـاء والأدبـاء إلـى مغـادرة بـلاد فـارس فـي المرحلـة الأولـى نحـو بغـداد قبـل اجتياحهـا، وفـي المرحلـة الثانيـة نحـو دمشـق والقاهـرة والحجـاز واليمـن، مثـل سـعدي الشـيرازي وفريـد الديـن العطّـار وجـلال الديـن الرومي والفيروزابـادي، وهـذه الحركـة تنـدرج طبعًـا ضمـن الناظـم الجغرافـي والناظـم الزمنـي، **الأول** لأنهـا تؤكـد تمازجًـا اجتماعيًـا حقيقيًـا، و**الثانـي** لأنهـا امتـدت علـى مـدى قرنيـن تقريبًـا، مـن السـادس إلـى الثامـن الهجـري.

نشـير هنـا إلـى أنـه مـن الصعـب تحديـد الفتـرة الدقيقـة لدخـول لفـظ عربـي معيّـن إلـى الفارسـية، أو دخـول لفـظ آخـر مـن الفارسـية إلـى العربيـة، لكـن المؤكـد فـي الأبحـاث والدراسـات كلهـا التـي اعتنـت بالموضـوع أن هـذه العمليـة تمـت عبـر قـرون طويلـة تمتـد إلـى مـا قبـل الإسـلام، واسـتمرت حتـى بدايـة القـرن

---

(175) جمال الدين أبو الفضل محمد بن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم، 18 مج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 290.

العشرين مع ظهور التيار القومي المعادي للعربية في إيران، والداعي إلى تصفية الفارسية من الألفاظ العربية. ومن المعطيات العلمية الثابتة في عملية تبادل الألفاظ بين اللغتين أن نصيب العربية كان دائمًا أكبر من نظيرتها الفارسية، وغير قابل للمقارنة بما دخل من الألفاظ الفارسية إلى العربية.

نحاول في الجدول (3-1) توضيح بعض الألفاظ التي دخلت إلى العربية من اللغة الفارسية في هذه المرحلة بشكل تقريبي، استنادًا إلى شدة رواجها في لغة نصوص كتابها وشعرائها:

الجدول (3-1)

الصورة العربية	الأصل الفارسي
جوهر	گوهر
كوز	كوزه
جص	گچ
أستاد	استاذ
شمندر	چغندر
جاموس	گاوميش
خانقاه	خانه گاه
خزينه	گنجينه

في الجدول (3-2) الموالي نقترح مجموعة من الألفاظ العربية التي راجت بقوة في فارسية المرحلة ما بين القرنين السادس والعاشر، وهي كما يلي:

الجدول (3-2)

الصورة الفارسية	**الأصل العربي**
شباهت	التشبيه
علت	العلّة
كثرت	الكثرة
خالق	الخالق
ادراك	الإدراك
فرض كردن	الافتراض
ماده	المادّة
ساكن	الساكن
باقي	الباقي
ساقي	الساقي

نُقر بأن من الصعب أيضًا رصد الألفاظ العربية التي نضجت في استخدامات العلماء الفرس في هذه المرحلة. وتجدر الإشارة إلى أن الكمّ الأكبر من الألفاظ التي أخذها الفرس في هذه المرحلة ارتبطت بالممارسة العقلية والجدل الفلسفي والكلامي أو بالمعجم العرفاني الصوفي، وهما العنوانان اللذان كانت لهما السيطرة في الحياة الثقافية للعصر، وكان للنخبة العلمية دور في ترسيخ تلك اللغة العلمية في عمق اللغة الفارسية، على اعتبار أن الخلفية الفارسية القديمة، أكانت البهلوية أم الفارسية الوسطى، تفتقد ذلك العمق المعنوي والقدرة على الاشتقاق والتكيف المتوافرين في العربية، لذلك كانت محاولات المثقفين الفرس في القرن العشرين لتنقية الفارسية من العربية مضرة بغنى الفارسية وحيويتها، إذ نحتت ألفاظًا ومصطلحاتٍ تفتقد الكفاية اللغوية، فجعلها هذا مهجورة إلا من الاستخدام الرسمي، أو بين أفراد النخبة الإيرانية المعاصرة.

قبل أن نُنهي محور التداخل اللغوي نشير إلى أن نهاية هذه المرحلة التي نحن بصددها (بين القرنين السادس والعاشر) عرفت ظهور خط فارسي جديد عُرف باسم «نستعليق» في نهاية القرن التاسع الهجري، على يد الخطاط أمير علي الهروي التبريزي (ت 850هـ) من خلال المزج بين الخط العربي «النسخ» والفارسي «التعليق». ويستند «نستعليق» إلى قاعدتين أساسيتين: «حسن التشكيل» و«حسن الوضع»، والمقصود بـ«حسن التشكيل» الاهتمام بجوانب من قبيل الحجم، واستفادة الحرف من الخطوط الهندسية، أمّا «حسن الوضع» فيُقصد به العلاقة بين الحروف المتصلة وطريقة وضع الحروف المنفصلة بعضها إلى جوار بعض.

يشكل «نستعليق» صورة بصرية وفنية نموذجية للتداخل اللغوي العربي - الفارسي، ويتوِّج ثمانية قرون من الاتصال والأخذ والعطاء بين الضفتين العربية والفارسية، ويصبح في ما بعد رمزًا فنيًا فارسيًا خالصًا، نجده حاضرًا في زخرفة الزرابي والجدران والأواني الخزفية واللوحات الفنية المختلفة.

نموذج لخط «نستعليق» التداخلي

3- المجال الأدبي

حقق التداخل الأدبي العربي - الفارسي أقصى نتائجه في هذه المرحلة، حيث استثمر الأدباء والشعراء نتائج المرحلة السابقة، بينما كانت اللغة الفارسية في أوج نضجها البنائي والمعجمي. وتأثرت الساحة الأدبية الفارسية بمعظم الظواهر والموضوعات التي راجت في ساحة الأدب العربي حينئذ، مثل سيطرة التكلف والصنعة الشعرية ورواج شعر المديح، خصوصًا المدائح النبوية، بينما حقق الشعر الفارسي تفرّده ببلوغ شعر الغزل والشعر العرفاني الصوفي أرقى صورهما ومضامينهما مع سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي ونظامي كنجوي وفريد الدين العطّار وعبد الرحمن الجامي، إذ كانت مضامين الحديث النبوي **والقرآن الكريم** حاضرة بقوة في شعر هؤلاء، الأمر الذي فتح المجال أمام نفوذ عميق للعربية وأجوائها الأدبية في شعرهم، مع العلم أن جميع هؤلاء كانوا من ذوي اللسانين بقدر متفاوت في إنتاجهم العربي - الفارسي. وفي هذه المرحلة أيضًا اكتملت شخصية النثر الفني الفارسي، وبلغ قمته مع سعدي الشيرازي في **البستان** و**كلستان**.

في هذا العصر أيضًا اكتمل انتقال عناصر البلاغة العربية وأدواتها إلى

الفارسية، خصوصًا مع رشيد الدين الوطواط في **حدائق السحر ودقائق الشعر**، واجتهد العروضيون الفرس في الاستفادة من مكتسبات العروض العربي مع إضافات أبدعوها للملاءمة مع خصوصية البنية الموسيقية للشعر الفارسي، وكان العروضي شمس الدين قيس الرازي من أهم روّاد هذه المرحلة.

يمكن مشاهدة روح الأدب العربي والثقافة الإسلامية بسهولة في الأدب الفارسي بعد القرن السادس، وحتى شعراء وأدباء المرحلة كانوا فاعلين بامتياز في صيرورة التداخل، ويمكن أن نقف هنا مع مظاهر متميزة ودالة من ذلك التداخل الذي لن تكفي آلاف الصفحات لتتبع دقائقه وحصر امتداداته وجمالياته التي تدل في اعتقادنا على خصوصية التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وتفرّده على باقي النماذج الحاصلة في عموم الحضارة الإنسانية.

أ- الطغرائي: التداخل والتقابل

استوقفتنا في بداية القرن السادس تجربة تداخلية متميزة عبّر عنها شاعر مخضرم هو الحسين العميد مؤيد الدين الطغرائي (455-513هـ)، ذلك أن نظرة سريعة إلى حياته وشعره تُنبئ بوجود مؤشرات تداخلية دالة على الفترة التاريخية التي نحن بصددها.

وُلِد الطغرائي في أصفهان وعاش هناك، لكن المصادر التاريخية تُجمع على أن أصوله العربية انتقلت بفعل عوامل التمازج الحضاري إلى بلاد فارس. قال عنه ابن خلكان: «العميد فخر الكتاب أبو إسماعيل الحسين بن علي بن محمد بن عبد الصمد، الملقب مؤيد الدين الأصبهاني المنشئ، المعروف بالطغرائي، كان غزير الفضل لطيف الطبع، فاق أهل عصره بصنعة النظم والنثر»[176].

كان الطغرائي شاعرًا وكاتبًا في دواوين السلاجقة الأتراك، كتب بالعربية والفارسية، وكانت له مساهمات مهمة في الكيمياء، لكن نهاية حياته هو الآخر كانت مأساوية، إذ لقي حتفه ظلمًا بعد اتهامه بالإلحاد. ينقل لنا ابن العماد الحنبلي هذه النهاية في كتابه **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، قائلًا: «الطغرائي المذكور كان يُنعت بالأستاد، وكان وزير السلطان مسعود بن

---

(176) ابن خلكان، ج 2، ص 158.

محمد السلجوقي بالموصل، وأنه لما جرى بينه وبين أخيه السلطان محمود المصاف بالقرب من همدان، وكانت الظفرة لمحمود، فأول من أخذ الأستاد أبو إسماعيل وزير مسعود، فأخبر به وزير محمود وهو الكمال نظام الدين أبو طالب بن أحمد بن حرب السميري، فقال الشهاب أسعد - وكان طغرائيًا في ذلك الوقت - نيابة عن النصير الكاتب: هذا الرجل ملحد - يعني الأستاد - فقال وزير محمود: من يكن ملحدًا يُقتل، فقُتل ظلمًا»[177].

ينتمي الطغرائي إلى فئة النخبة العربية الأصل الفارسية الولادة والمنشأ والتكوين مثل فخر الدين الرازي. وعلى عكس هذا الأخير انتقل إلى الفضاء العربي في بغداد، لكنه لم ينجح في الاندماج والاستقرار هناك فقرر العودة، وهنا أنشد الطغرائي قصيدته المعروفة **لامية العجم** على غرار **لامية العرب** للشاعر الجاهلي الشنفري الأزدي، وهي من أجمل ما أنتجه الأدب العربي في الشكوى وذم الزمان. وفي سياق هذه الدراسة تعتبر هذه القصيدة من أبلغ النصوص التداخلية في المجال اللغوي والأدبي، فهي لشاعر عربي الأصل فارسي المنشأ والتكوين، تحمل عنوانًا مميزًا **لامية العجم** يقابل عنوانًا مقابلًا مشهورًا هو **لامية العرب**، والطغرائي بذلك يصنِّف ذاته أعجميًا، مقابل الشاعر الشنفرى العربي، وهذا يجعلنا نتأمل مقاييس التصنيف والانتماء في ذلك العصر، ونتساءل: هل كانت معايير الانتماء عرقية أم ثقافية أم جغرافية؟ للإجابة عن هذا السؤال نقترح تأمّل أبيات من **لامية العجم** التي يفتتحها الطغرائي بقوله:

أصالةُ الرأي صانتني عن الخطلِ   وحليةُ الفضلِ زانتني لدى العَطَلِ
مَجدي أخيرًا ومَجدي أوّلًا شَرعٌ   والشمسُ رَأدَ الضحى كالشمس في الطفلِ
فيم الإقامةُ بالزوراءِ لا سَكنِي   بها ولا ناقتي فيها ولا جملي[178]

(177) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، 10 مج (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، مج 6، ص 68.

(178) أبو إسماعيل الحسين بن علي الطغرائي، **ديوان الطغرائي**، تحقيق علي جواد الطاهر ويحيى الجبوري، ط 2 (الكويت: دار القلم، 1983)، ص 75.

نَفهمُ من هذا المطلع أن حوادث مؤلمة كانت وراء إنشاد القصيدة، فكأن الشاعر يحاول إعادة الاعتبار إلى ذاته المكلومة أو إلى كرامته المهدورة من جرّاء تصرّف طرف ثانٍ مستتر هنا. البيت الثاني يكشف أن الأمر يتعلق بالأمجاد والأصول، الشأن الذي جعله يُرجع مجده إلى الشرع بدلًا من النسب والقبيلة والحسب، وفي البيت الثالث يبوح الشاعر بسرّه وعشقه لأرضه وموطنه. ومما يؤكد هذه القراءة أبيات أخرى من القصيدة نفسها يقول فيها:

ما كنتُ أوثرُ أن يمتدّ بي زمني　　حتى أرى دولة الأوغاد والسفلِ

تقدّمتني أناس كان شوطهم　　وراء خطوي إذ أمشي على مهلِ

هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا　　من قبله فتمنّى فسحة الأجلِ

وإن علاني من دوني فلا عجب　　لي أسوة بانحطاط الشمس عن زحلِ[179]

عاش الشاعر قريبًا من الحكام الأتراك في زمن ضعف الخلافة العباسية وتدهورها، ثم انتقل إلى بغداد، لكن المناخ هناك لم يكن على ما يبدو مرحّبًا به، ولا سيما أن المنافسة في طبقة الكتّاب والشعراء كانت على أشدّها في زمن الدويلات والإمارات المتقاتلة، وكانت الأسلحة كلها تُستخدم بما فيها التعصب القومي، والتمييز العنصري الذي كان على الأرجح سببًا في إنشاد **لامية العجم** وإثارة شوق الطغرائي العربي إلى موطنه الفارسي، فيا لها من صورة تداخلية عجيبة، يلتقي فيها الإنساني بالأدبي والتاريخي بالسياسي!

لم يكن الطغرائي يعرِّف نفسه بالشاعر العربي على الرغم من أصوله العربية، حيث رأى نفسه من الزاوية الثقافية؛ لذلك وجدها فارسية، وبتعبيره أعجمية، فلا غرابة في ذلك خصوصًا إذا انتقلنا إلى عصرنا لنجد بعض المثقفين والقوميين الإيرانيين أو الأمازيغيين ذوي الأصول العربية الواضحة من أشد الناس تعصبًا للثقافة الفارسية أو الأمازيغية. لا شك في أنها مواقف أيديولوجية، لكنها تُعبّر عن نزوع أولي، يعرِّف الذات من الزاوية الثقافية الجغرافية، وهي في الأغلب ردات أفعال على هجوم طرف آخر.

---

(179) الطغرائي، ص 75.

ب – قصة العبد الصالح عند فريد الدين العطار

بدأت بوادر شعر العرفان في الأدب الفارسي في القرن الرابع مع مضامين مناجاة الخالق والتوبة، ثم انتقلت في نهاية القرن الخامس إلى الحديث عن مشاعر العشق تجاه المعشوق الذي هو الباري سبحانه، ليَدخل مرحلة ثالثة أكثر عمقًا في القرن السادس وما بعده، وهي استثمار الشعر في إمرار الرسائل العرفانية المرموزة إلى المتقدمين من السالكين، وتعليم عامة المريدين، ثم إيقاظ الحس العرفاني عند عموم المسلمين. ويُعتبر الشاعر أبو المجد سنائي الغزنوي في القرن الخامس الهجري أول من أدخل مصطلحات السلوك العرفاني في الشعر الفارسي، ومن بعده عرف هذا النوع من الشعر رواجًا كبيرًا.

مع النصف الثاني من القرن السادس الهجري، ظهر في سماء الشعر الفارسي الشاعر العارف فريد الدين العطّار (540–618هـ) الذي ترك بصمات عميقة على صفحة الشعر العرفاني، وتُعتبر تجربته عنوانًا لاكتمال الشعر العرفاني الفارسي، إذ يمثّل، إلى جانب الشاعر أبي المجد سنائي وجلال الدين الرومي، مثلّث الشعر العرفاني في الأدب الفارسي.

عاش العطّار في عصر منكسر، التقى بأبي حامد الغزالي ولازمه مستفيدًا من إشراقاته الروحية والمعرفية، وعُرف باستقلاله عن الحكام، وكان من ضحايا الهجوم المغولي على نيسابور، إذ قُتل بأيدي جنودهم، ودُفن هناك[180].

أبدع العطّار أعمق النصوص الشعرية العرفانية وأجملها، وكان له بالغ الأثر في من جاءوا من بعده، خصوصًا جلال الدين الرومي وعبد الرحمن الجامي. وأثمرت تجربته الروحية الشعرية أشكالًا متنوعة، منها الغزل والرباعي والمثنوي، ووظّف أسلوب القصة والمثل والحِكم في لغة شعرية قريبة من المتلقي. نذكر من مؤلفاته: ديوانه الشعري، ويشتمل على عشرة آلاف بيت، منها القصائد الغزلية والرباعيات وأشكال النظم الأخرى،

---

(180) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، **تذكرة الأولياء**، تصحيح رينولد نيكلسون، ترجمة عبد المحمد روح بخشان، چاپ 2 (تهران: انتشارات اساطير، 2004)، ص 48–63.

ومجموعة مختارة من الرباعيات تحت عنوان **مختار نامة**، وأربعة مثنويات: **إلهي نامه** وفيها يعرض قصة تعليم الملك أبناءه الستة كيف يحولون رغباتهم الدنيوية إلى أهداف روحية، و**أسرار نامة** وهي تأمّل في موضوعات الموت والقيامة، و**مصيبة نامة** وفيها رحلة رمزية للفكرة التي يقودها شيخ عبر أربعين مواجهة مع كائنات مادية خالصة وإنسانية وملائكية. أمّا كتابه **تذكرة الأولياء** فعبارة عن تراجم وسِيَر لعارفين ومتصوّفة[181].

يُمثِّل كتاب **منطق الطير**[182] زُبدة كَسْب فريد الدين العطار العرفاني، وأَحَد أهم النصوص الشعرية العرفانية في الأدب العرفاني الإسلامي عمومًا. نُظِمَ في قالب المثنوي عَبْرَ 4500 بيت، وتقوم فكرته على الرحلة الروحية الرمزية، وقامت فيها الطيور بدور الإنسان. والثابت أن موضوع رحلة الطيور استُخدِم قبل العطار بزمن طويل من عرفاء وحكماء حاولوا تمثيل قضية تَعَرُّف الإنسان إلى خالقه، ومن أهم من كتب في ذلك نذكر: ابن سينا في **رسالة الطير**، وأبا يزيد البسطامي في **معراجه**، وطيفور بن عيسى الملقب بسلطان العارفين، وسنائي الغزنوي في **سير العباد إلى المعاد**، والإمام الغزالي في **رسالة الطير** التي تحكي عن طيور تبحث عن ملك عاقل وعادل يحكمها، وفي سبيل ذلك طارت الطيور إلى أقصى الأرض، فهلك القسم الأعظم منها في الطريق، ولم يصل إلى الهدف المنشود إلا فئة صُدمت لأن الملك العادل رفض أن يحكمها.

من الواضح أن فريد الدين العطّار استفاد ممن سبقوه، لكن أصل الفكرة يعود إلى الفضاء القرآني، ونقصد تحديدًا صورة «إنطاق الطيور»، نجد في سورة النمل قوله تعالى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ**﴾[183]، وفي السورة نفسها يتحدث الهدهد الذي قال موجهًا حديثه إلى نبي الله سليمان في أثناء الحديث عن ملكة سبأ: ﴿**... أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ**

---

(181) العطار، **تذكرة الأولياء**، ص 48-63.

(182) فريد الدين محمد بن ابراهيم العطار، **منطق الطير**، تصحيح محمد رضا شفيعي كدكني (تهران: انتشارات سخن، 2004).

(183) **القرآن الكريم**، «سورة النمل» الآية 16.

سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[184].

يحكي **منطق الطير** قصة رحلة رمزية للطيور عبر أودية سبعة للوصول إلى ملكهم «السيمورغ»[185]. وبعد أن يجتمع موكب الطيور ويقطعوا العهد مع قائدهم الهدهد على تَحَمُّل مشقات الرحلة سيواجهون مخاطر كثيرة، منها تلك الأودية السبعة: الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحَيْرة، وأخيرًا وادي الفقر. ترمز هذه الأودية إلى المقامات السبعة عند أهل السلوك كمراحل للتربية وترويض النفس، إلا أن الطيور تتساقط في رحلتها واحدًا تلو الآخر، ولكل عذره في التخلي عن ركب السائرين الذين لم يصل منهم إلى حضرة «السيمورغ» في جبل قاف إلا القليل[186].

يعتقد معظم الباحثين العرب والإيرانيين الذين تناولوا **منطق الطير** أن العطار تأثر بقصة المعراج النبوي، وحاول تقريبها في شكل قصة تؤدي الطيور بمختلف أنواعها وأدوارها الثانوية والرئيسة، ومن هؤلاء الباحثين نذكر عيسى العاكوب وعبد الحسين زرّين كوب وبديع محمد جمعة[187]، ونعتقد هنا أن قصة **منطق الطير** تجسيد لقصة العبد الصالح مع نبي الله موسى الواردة في سورة الكهف، التي تحكي رحلة نبي من أولي العزم مع عبد من عباد الله بهدف التعلّم منه، لكنه لم يصبر على تحمّل ما يصدر من صاحبه، فلم يكمل معه مسار الرحلة التي بدأت بقوله تعالى: **﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾**[188]، وانتهت بقوله عز وجل: **﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾**[189].

(184) **القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية 22.

(185) طائر أسطوري تردد في الثقافات العالمية بأكثر من صورة واسم، واشتهر عند العرب بالعنقاء.

(186) انظر القصة كاملة في: العطار، **منطق الطير**.

(187) انظر: جمعة، **دراسات في الأدب**، ص 118-164.

(188) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآيات 65-68.

(189) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية 78.

مـن المرجّـح أن الاعتقـاد بكـون **منطـق الطيـر** تمثيـلًا لقصـة المعـراج النبـوي يرجـع إلـى مقارنتهـا بمـا جـاء فـي **معـراج** أبـي يزيـد البسـطاميّ أو **رسـالة الغفـران** للمعـرّي، أو للتشـابه الشـكلي بيـن القصتيـن، إذ كلتاهمـا تتحـرك فـي خـط عمـودي مـن الأسـفل نحـو الأعلـى، أي مـن الأرض إلـى السـماء، وهـو فـي اعتقادنـا انخـداع بظاهـر القصـة. وللاسـتدلال علـى مـا ذهبنـا إليـه مـن أن منظومـة **منطـق الطيـر** تمثيـل لقصـة نبـي اللـه موسـى مـع العبـد الصالـح الـواردة فـي سـورة الكهـف نـورد الملاحظـات التالية:

- مضمـون القصـة يتحـدث عـن طائـر متبـوع هـو «الهدهـد»، وطيـور تابعـة مـن أنـواع شـتى، وطريـق مسـلوكة ممتلئـة بالصعوبـات والمشـاق، وهـدف الرحلـة النهائـي هـو حضـرة «السـيمورغ» التـي لـم يصلهـا إلا قليـل جـدًّا مـن الطيـور، وذلـك بعـد توقـف الكثيـر منهـا فـي الطريـق، مفضِّلـة الانسـحاب علـى تحمـل المصاعـب.

إن هـذه البنيـة تنطبـق تمامًـا علـى قصـة موسـى عليـه السـلام مـع العبـد الصالـح، فـالأول تابـع والثانـي متبـوع، فـي طريـق حافلـة بالحـوادث الشـاقة والمحيرة، التـي دفعـت موسـى إلـى التوقـف ومفارقـة العبـد الصالـح، ونُلاحـظ هنـا أن فـي كلتـا القصتيـن تكـون المصاعـب روحيـة وليسـت ماديـة.

تتميـز قصـة **منطـق الطيـر** عـن القصـة القرآنيـة فـي اسـتمرارها وسـيرها السـردي، وسـبب ذلـك أن فريـد الديـن العطـار أراد تعليـم السـالكين المحيطيـن بـه، وإشـعار عامـة المسـلمين بوجـود هـذا البعـد المنهجـي التطـوري العميـق في الإسـلام.

إن توقـف قصـة موسـى مـع العبـد الصالـح علـى مسـتوى السـرد ﴿**قَـالَ هَـذَا فِـراقُ بَيْنِـي وَبَيْنِـكَ...**﴾، لا يعنـي البتـة الفشـل فـي تحقيـق الهـدف الـذي هـو معرفـة اللـه، فاعتمـاد موسـى عليـه السـلام علـى علـم العبـد الصالـح وحاجتـه إلـى الاسـتزادة منـه لا ينفيـان صفتـه واحـدًا مـن أهـم الرسـل المقربيـن. وتبقـى حكمـة القصـة المركزيـة هـي أن فـوق كل ذي علـم عليـم، وأن الخصوصيـات التـي يمنحهـا اللـه لعبـاده لا تُحـدُّ ولا تُعـرف بالاعتبـارات البشـرية المتداولـة بيـن النـاس.

- بمـا أن المضمـون العميـق للقصتيـن مضمـون ذوقـي روحـي، لا يمكـن

الوصـول إليـه بالحـواسّ الإدراكيـة البشـرية المعهـودة، فإنهمـا وردتـا فـي صـورة تمثيليـة، لإفهـام القـارئ بـأن هنـاك معرفـة لا يمكـن الوصـول إليهـا بالعقـل المعاشـي المجـرد، وأن تحقيـق تلـك المعرفـة لـه شـروط وقواعـد خاصـة، مـن أهمهـا اتّبـاع إنسـان عـارف مُجَـرِّب تكتمـل فيـه شـروط المتبـوع.

– القـول بكـون **منطـق الطيـر** تجسـيدًا لقصّـة المعـراج، فيـه فصـل للنـص عـن واقعـه التاريخـي والثقافـي وخلفيتـه المعرفيـة، ذلـك أن عصـر العطّـار كان عصـر البحـث عـن الحقيقـة، وانقسـام النـاس بيـن فريـق العقـل وفريـق القلـب، فريـق النـص وفريـق الكشـف؛ فامتـلأت خراسـان ونيسـابور وبلـخ وبغـداد والبصـرة ودمشـق بالتكايـا والزوايـا، والشـيوخ والمرشـدين والعرفـاء، كمـا امتـلأت بالفلاسـفة والمتكلميـن وأهـل الحديـث، فـكان لزامًـا علـى أسـاتذة كل فريـق ورؤوسـه أن يؤصّلـوا لطريقهـم ومنهجهـم، وفـي هـذا السـياق تأتـي منظومـة **منطـق الطيـر** كمدوّنـة روحيـة تمثيليـة تجمـع بيـن الإمتـاع القصصـي والرمـز العرفانـي لهدايـة المريدين نحـو المعرفـة الإلهية التـي هـي أسـاس كل معرفـة.

تـردد رمـز الطائـر بقـوة عنـد متصوّفـة العصـر، منـذ ابـن سـينا حتـى عبـد القـادر الجيلانـي والغزالـي. يعـظ الجيلانـي أحدهـم قائـلًا: «أنـتَ خـالٍ مـن مَعْنـىً، أنـت قفَـصٌ بـلا طائـر، بيْـتٌ فـارغٌ خَـرابٌ، شـجرة قـد يَبِسَـتْ وتناثَـرَ وَرَقُهـا، عمـارةُ قلـب العبـد بالإسـلام، ثـم بالتحقيـق فـي حقيقتـه وهـو الاستسـلام»[190]. وقـال فـي موضـع آخـر: «... إذا فعلـت هـذا عنـد دخولـك علـيّ، صـرتَ كالطيـر تغـدو خماصًـا وتـروح بطانًـا. نـور القلـب مـن نـور الحـق عـز وجـل، ولهـذا قـال النبـي صلـى اللـه عليـه وسـلم: 'اتّقـوا فراسـة المؤمـن فإنـه ينظـر بنـور اللـه عـز وجـل'»[191]. كانـت هـذه النظـرة إلـى الإنسـان سـائدة بقـوة فـي تلـك المرحلـة، أي تشـبيه قلـب الإنسـان بالطائـر وجسـده بالقفـص، ومـن ثَـم تأكيدهـم إمكانيـة تحريـر الطائـر مـن قفصـه، تحريـر القلـب مـن سـجن الشـهوة والغضـب والعوائـد، لذلـك اهتمـوا بتأليـف رسـائل تعليميـة تقـرِّب مـن النـاس سُـبُل إطـلاق طيورهـم مـن أقفاصهـا. إذًا هـي عمليـة تحريـر وسـير نحـو هـدف بعينه.

---

(190) عبد القادر بن موسى بن عبد الله عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (القاهرة: دار الريان للتراث، 1988)، ص 63.

(191) عبد القادر الجيلاني، ص 71.

بينما تبدو مرجعية قصّة المعراج النبوي في هذا السياق التاريخي والثقافي غير منسجمة، إذ كيف يبذل الشيوخ المعلمون جهدًا تعليميًا من أجل إيصال مضامين غيبية لا علاقة لها بواقع المتعلّم، ومساره التعليمي التربوي؟ ما الذي سيستفيده المريد من قصة المعراج؟ هل بإمكانه العروج إلى السماء مثلًا أم هل بإمكانه ممارسة رياضة روحية تمكّن روحه من العروج؟ إذًا هذا لا يتلاءم مع واقع الزوايا والتكايا وحلقات الذكر ورباطات التصوف التي يجتمع فيها آلاف المريدين حول شيوخهم لإرشادهم إلى طريق التزكية القلبية، وسُبُل اكتساب المعرفة الإلهية عن طريق القلب.

- من المشكلات التي تعترض كل المرشدين في مدرسة العرفان، اعتراضات المريدين المبتدئين، وعدم صبرهم على مصاعب التربية. في هذا الفضاء الروحي يُشكّل الذوق والغيبيات أسس التلقي والتحصيل، فكان من الطبيعي أن يلجأوا إلى التمثيل وتقريب الصورة من أذهان المتعلمين.

- تعتبر الأدبيات العرفانية والصوفية سير المريد الروحي خلف شيخه نوعًا من المعراج الروحي، إذ تتخلص فيه النفس من أثقال العادات ورذائل الطبائع لتحلق عاليًا وتكتسب فضائل الأخلاق، وتستعد لتلقي المعارف والعلوم الإلهية، واختصروا ذلك في مصطلحي «التخلية» و«التحلية».

بناءً على هذه العناصر، نعتقد أن منظومة **منطق الطير** تقدّم نموذجًا بارزًا للتداخل العربي - الفارسي الأدبي في بُعده العرفاني الصوفي الذي استفاد بشكل كبير وعميق من **القرآن الكريم**، مضمونًا وشكلًا، منطلقًا وهدفًا. إن هذا المعطى طبع التداخل الثقافي العربي - الفارسي طوال مسار صيرورته بالعمق والتجذر، وهنا يُمكننا رؤية أهمية الناظم الديني في تنظيم عملية التداخل، إذ الدافع الأكبر إلى تأليف منظومة **منطق الطير** هو الهدف الديني، وهذا لا يعني غياب الناظمين الآخرين، بل على العكس من ذلك، لمسنا أثر الناظم الجغرافي في حركة الشاعر فريد الدين العطّار في ربوع بلاد فارس، ثم ذهابه إلى بغداد إذ التقى أبا حامد الغزالي. ولاحظنا أثر الناظم الزمني في تطور فكرة استثمار القصص القرآني في تمثيل قضايا عرفانية منذ القرن الثالث مع محاولات أبي يزيد البسطامي وابن سينا، إلى القرن الخامس مع سنائي الغزنوي، إلى مرحلة النضج مع العطّار في القرن السادس، وهذا يُبيّن

أن للزمن أثرًا واضحًا في اكتمال عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

ج- قصة ليلى والمجنون عند نِظَامي

نِظامي كَنْجَوي (530-595هـ) هو أول شاعر فارسي قام بنظم قصة **ليلى والمجنون** العربية وِفْقَ نسق شعري متماسك استجابة لطلب أَخسْتان منوتشهر أحد أمراء أسرة شيروانشاه التركية[192]، وبذلك سجّل نظامي أحد أهم الإنجازات في مسار التداخل الأدبي العربي - الفارسي، إذ أضحت القصة مصدرًا مُلهِمًا لكثيرين من الشعراء الذين أعادوا صوغها ضمن قصائد ومنظومات شعرية، وضمّنوها صورًا بديعة من تراث الحب الفارسي، كما استعيرت القصة رمزًا عرفانيًا للعشق الإلهي، ومن أولئك الشعراء نذكر سعدي الشيرازي وأمير خسرو الدهلوي وعبد الرحمن الجامي وعبد الله هاتِفي الخراساني.

عُرفت القصة في أصلها العربي بـ«قيس وليلى»، فهي تعود إلى العصر الأموي، إذ عشق الشاعر قيس بن الملوّح ليلى العامرية، فاشتهر بهذا العشق حتى لُقّب بـ«مجنون ليلى»، ولا نريد أن نخوض هنا في ما قام من جدل في حقيقة أصلها العربي، لأن ذلك ليس من أهداف هذا المبحث.

اكتشف نظامي كَنْجَوي العمق الإنساني للقصة، فنظمها ضمن شكل شعري غنائي تحت عنوان **ليلى ومجنون**[193] في 4700 بيت، وبذلك كانت من أكبر قصص الحب العذري المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي، فوجدت مكانها إلى جانب قصص الحب الفارسية المشهورة مثل **وامق وعذرا**، **وخسرو وشيرين** التي خصها نظامي أيضًا بمنظومة غنائية تصل أبياتها إلى 6500 بيت[194].

نقل الرواة قصائد وأبيات متفرقة للشاعر قيس بن الملوح تحكي قصة

---

(192) حكمت أسرة شيروانشاه التركية منطقة القوقاز منذ بداية العصر العباسي الأول إلى نهاية القرن العاشر الهجري.

(193) نظامى گنجوى، **ليلى ومجنون**، تصحيح حسن وحيد دستگردى وسعيد حميديان، چاپ 11 (تهران: انتشارات قطره، 2011).

(194) گنجوى، ص 13.

عشقه ابنة عمه ليلى. كانت حوادث بسيطة عكست حبًّا عذريًا ينتمي إلى بيئة عربية صحراوية، لأن قيس وليلى نشآ في حي من أحياء بني عامر في نجد، ووقع في حبها وهو لا يزال طفلًا صغيرًا فتعلق بها، وارتبط وجوده بذكرها وحركتها أينما حلّت وارتحلت، وزاد من هيامه حرمانه الزواج بها، فدفعه الأمر إلى أن يهيم على وجهه في الأرض إلى أن وُجد ميتًا بين الأحجار في مكان ما. خلال هذا المسار تَرِدُ حوادث غريبة تُبرِز درجة عشق قيس ليلى، إذ يبدو قيس فانيًا في حبها.

في حين جاءت حوادث القصة في حلّتها الفارسية كما يلي: التقى الطفلان قيس وليلى في الكُتَّاب، المكان الذي يتعلم فيه الأطفال القرآن ومبادئ الكتابة، فكانت هناك بداية حبهما. وقيس ابن ملك من ملوك العرب تدخّل أحد مساعديه وهو نوفل أمير الصدقات لتحقيق رغبته في الفوز بليلى، فلم يفلح فحارب أهلها، وعلى الرغمِ من هزيمة والد ليلى لم يرضخ لطلب قيس ووالده، فقام بتزويجها من شخص آخر. انصرف قيس بعد هذه الصدمة إلى الصحراء ليُعاشر الحيوانات والوحوش، ويلتقي سلام البغدادي بقيس في الصحراء، وبذلك يُصبِح سَلام راويًا أمينًا لأشعار قيس من بعده. تمر الحوادث فيموت زوج ليلى، لتقيم في بيتها إلى أن تفارق الحياة، يصل الخبر إلى العاشق قيس فيحزن عليها حزنًا عظيمًا إلى أن يموت على قبرها[195].

عندما نقل نظامي القصة إلى الفارسية صاغها في نسق حكائي مُحكم، وأضاف إليها بعض العناصر من خياله، وكساها بلون اجتماعي وطبيعي فارسي أخرجها من بيئتها الصحراوية إلى بيئة فارسية تبدو فيها البساتين والأنهار. ويرى طه ندا أن نظامي اطّلع على «كثير من المصادر، فاختار منها وانتقى، ولكن الذي نرجّحه أن يكون قد وقع على كتاب لم نعرفه بعد ليجمع تلك المادة التي صاغ منها منظومته»[196].

أعطى الشاعر نظامي كَنجوي بعدًا صوفيًا للقصة عندما جعل لقاء البطلين في الكتّاب وليس الصحراء كما في الأصل العربي، مُقدِّمًا في ما بعد قيسًا العاشق وليلى المعشوقة رمزين للعشق الإلهي بين الإنسان وخالقه، العشق الذي

(195) گنجوى، ص 51–300.

(196) طه ندا، **الأدب المقارن**، ط 4 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 164.

لا يتحقق إلا بالصبر وتحمّل الصعوبات واجتناب المعاصي في الدنيا؛ لنيل الثواب في الآخرة، وعلى هذا الأساس يرى محمد غنيمي هلال أن مفهوم الحب في **ليلى والمجنون** يختلف عنه في «قيس وليلى»، ذلك أن نظامي جعل حب المجنون لليلى نوعًا من المعراج الروحي المتعالي، وهدفًا بحد ذاته، بينما تصل قصة «قيس وليلى» العربية إلى نهايتها، فيبقى البطلان شخصيتين مستقلتين بعضهما عن بعض، تشتعل في أعماقهما نيران الحب(197).

حاول نظامي أن يُبرز خاصية صبر العاشق الإلهي من خلال عذرية حب قيس ليلى؛ إذ فَضّل قيس الاحتراق بنار العشق ضامنًا لنفسه لذة اللقاء في الآخرة. وعبّر نظامي عن هذا البعد في نهاية المنظومة عندما ذَكَر زياد أحد أصحاب قيس أنه رآه في منامه مع محبوبته ليلى في الجنة، ليستنتج نظامي أن عدم الاقتراب من اللذات المحرمة في الدنيا، يضمن الحصول عليها في الآخرة(198).

أكد نِظامي في قصته المؤشرات الثقافية الفارسية المتميزة عن نظيرتها العربية، خصوصًا النفَس الملحمي البارز في المعركة التي أضافها من خياله، والتي دارت بين البطل نوفل وأهل ليلى، الأمر الذي يجد تفسيره في ثقافة الحرب والبطولة الأسطورية الفارسية، ثم في صورة شخصية ليلى الإيجابية في القصة، ففي العنوان العربي يسبق دائمًا اسم البطل اسم البطلة، فنقرأ دائمًا: «قيس وليلى» أو «مجنون ليلى»، بينما نقرأ في نسخة نظامي **ليلى والمجنون**، وهو ما تؤكده أيضًا إضافات الرجل في الحوادث، إذ نرى ليلى ترفض تمكين زوجها منها جسديًا، بينما هذا الأمر غير وارد في الأصل العربي، أو عندما تراسل المجنون لتعبّر له عن حبها ولوعتها، أو عندما تنجح في تدبير لقاء به مستغلة غياب والدها وزوجها في الحج، وهو ما لم يرِد أيضًا في الأصل العربي.

من تلك المؤشرات الثقافية الفارسية الواردة إلى القصة العربية نذكر أيضًا

---

(197) محمد غنيمي هلال، **الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية: دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي**، ط 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ص 8.

(198) عبد النعيم محمد حسنين، **نظامي الكنجوي: شاعر الفضيلة؛ عصره وبيئته وشعره** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954)، ص 312-313.

طلب المجنون من الغراب أن يكون رسوله إلى ليلى، بينما يرمز الغراب في البيئة الصحراوية العربية إلى الشؤم.

نختم هذا التحليل **بالنتائج التالية:**

- أخرج نِظامي كَنجوي قصة **ليلى والمجنون** في حِلّة صوفية إسلامية، وبملامح من البيئة الطبيعية والثقافية الفارسية كَتبت للقصة الرسوخ في الأدب الفارسي، من دون أن تفقد جذورها العربية.

- على عكس قصة **خسرو وشيرين** الفارسية التي ركّزت على الوصل والمتعة بين المعشوقين خسرو وشيرين، فإن قصة «قيس وليلى» العربية كانت رمزًا للعذرية والعفة والوفاء حتى الموت، وهي القيم التي عززت نظرة المجتمع الفارسي المسلم إلى جاره العربي، باعتبار هذا الأخير مصدرًا للقيم الروحية الراقية، وهنا نلمس تأثير الناظم الديني الذي ساهم في توطيد هذا المعطى الثقافي بين الطرفين.

- تُعبِّر مساهمة الشاعر نِظامي كَنجوي في قصة **ليلى والمجنون** عن ممارسة تداخلية غنية وحيوية، لأنه نَجَح في تمتين الاشتراك الأدبي مضمونًا وشكلًا بين العرب والفرس، وأثرى في النهاية دائرة الالتقاء بين الثقافتين.

- تُبَرهن تجربة الشاعر نِظامي كَنجوي الشعرية على نُضج مسار التداخل الأدبي العربي - الفارسي في هذه المرحلة، فإذا كان الشاعر الفردوسي في القرن الرابع الهجري قد أبرز البُعد القومي لقصة **خسرو وشيرين** في منظومته **الشاهنامه**، حين صوّر خسرو (كسرى) على أنه بطل أسطوري لا يُقهر، ولم يهتم كثيرًا بشخصية محبوبته شيرين، فإن نظامي في المقابل نظر إلى القصة من زاوية عاطفية غنائية خالصة، ولم يلتفت كثيرًا إلى جانبها القومي، بل لم يرَ في خسرو بطلًا قوميًا، واعتبر تمزّق ملكه وسقوطه معجزة نبوية تدل على صدق نبوّة الرسول عليه السلام. وهذه المفارقة بين الشاعرين تؤكد أن مشروع الفردوسي الثقافي القومي لم يجد له صدًى في المحيط الفارسي المتداخل، بل كانت المواقف الثقافية من بعده كلها توحي بالعمق العربي الإسلامي، أكانت المواقف الفردية للشعراء

والأدباء والعلماء، أم المواقف الرسمية للسلطات التركية التي كرّست المعطيات العربية الفارسية التداخلية. وعلى هذا الأساس نرى في تجربة الشاعر نِظامي كَنجوي تأثيرًا واضحًا للناظم الديني، إذ قدّم عصبيته الدينية على عصبيته القومية، الأمر الذي يؤكد فرضيتنا بهذا الخصوص، والموضَّحة في مدخل هذا الكتاب.

– تُقدّم **ليلى والمجنون** نموذجًا رائعًا للأبعاد والتأثيرات العالمية للتداخل العربي – الفارسي، إذ وجد العمل طريقه إلى الأدب العالمي، عندما تُرجم إلى التركية والأردية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية. ومن ثم كانت تعبيرًا حقيقيًا عن الثقافة الإنسانية، كيف لا وأصلها عربي، ومحتضنها أمير تركي، ومبدعها شاعر فارسي؟

د- التداخل الأدبي في تجربة جلال الدين الرومي[199]

اسمه محمد البلخي، ومن أشهر ألقابه جلال الدين الرومي (604–672هـ). ولد في بلخ وهي منطقة بأفغانستان، التقى فريد الدين العطار، وبسبب الاجتياح المغولي رحلت أسرته إلى بغداد وهو لا يزال طفلًا. استفاد جلال الدين الرومي من عناية والده والمحيط العلمي الذي كان يَحفّه إلى أن أكمل دراساته العليا في الفقه والشريعة، الأمر الذي شجّعه على التنقل بين الحواضر العلمية في تلك المرحلة من مكة إلى المدينة إلى دمشق، ثم إلى قونية في تركيا. التقى جلال الدين العارفَ الصوفي شمس الدين التبريزي، الرجل الأمّي الذي سيكون عامل التحول الأعظم في شخصيته والذي نَقَله إلى مصافّ كبار شعراء الحب الإلهي في الأدب العالمي[200]. يقول عنه المستشرق الإنكليزي رينولد نيكلسون: «وإلا فأين لنا أن نرى صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقة أمامنا خلال الزمن، مستمرة إلى الأبد؟ إن هذا الشعر [شعر الرومي] إلى جانب طابعه الصوفي، قد انطوى على ثروة من السخرية

(199) عُرف بالرومي لأنه أمضى معظم حياته لدى سلاجقة الروم في تركيا الحالية، ولد في أفغانستان الحالية، لكنّ هناك خلافًا في أصوله، هل هي فارسية أم عربية؟

(200) محمد بن محمد بن الحسين جلال الدين الرومي، **يد العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز**، ترجمة عيسى علي العاكوب (دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، 2002)، ص 9–12.

والتهَكم، والمواقف التي تثير الرثاء، وصورٍ رسمتها يد صانع ما مسَّت شيئًا إلا كشفت حقيقة جوهره»[201].

تأثر جلال الدين الرومي بمحنة الاجتياح المغولي لبلاد فارس، وانعكس ذلك على تفكيره، ما دفعه إلى الانشغال بِهَمٍّ الخروج من واقع الانكسار، فاستقر اختياره في النهاية على مشروع بناء الإنسان انطلاقًا من تحرير الروح والإرادة؛ لذلك لم تكن لدى الرجل أطروحات فلسفية أو كلامية بقدر ما كان منهجه مؤسَّسًا على خلاصات مكابداته الروحية، إذ شبّه الإنسان بالناي الذي اقتُلع من القصباء ليظل يكابد معاناة مفارقة موطنه من خلال ألحانه الحزينة، والناي عند الرومي مفتاح مركزي لتلك الخلاصات التي صبها في قالب أدبي ولغوي جميل كانت العناصر العربية من أهم مميزاته.

كان الحس المرهف عند جلال الدين الرومي وسيلته الأساس في التقاط أكثر لحظات عصره إيلامًا وإشراقًا، لذلك تجده يتنقل في آثاره بين محوري الألم والجمال، ألم فراق موطنه بلخ وفراق أهله، بينما كان فراق شيخه شمس التبريزي الأشد إيلامًا على الإطلاق لِما خلّفه في نفسه من جروح وأفاض في قلبه من معاني الوفاء والتعلق، ثم ألم المعرفة، فجلال الدين يعتقد أن الكون خُلق بهدف المعرفة، معرفة سر الوجود.

أمّا الجمال في آثار الرجل فتترجمه تلك التعابير الصادحة بروعة الوجود وعظمة الخالق سبحانه، فجمال المخلوقات هو دليل على جمال الخالق وتجل له، أضف إلى ذلك جمال الحرية، إذ دعا إلى التحرر من قيود العقل والنفس والعصبيات الدينية والمذهبية والجنسية والقومية، لذلك كان رمزًا شاملًا للتداخل الثقافي الإنساني.

أَسَّست تجربة جلال الدين الرومي الشعرية لمسار تداخلي عربي - فارسي عميق، لأنه أعطى العملية بعدًا إنسانيًا واسعًا من خلال رؤيته الكونية التي تجاوزت حدود الزمان والمكان. يقول في إحدى قصائده الغزلية:

---

(201) انظر: محمد بن محمد بن الحسين جلال الدين الرومي، **مثنوي جلال الدين الرومي**، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي، 2 مج (بيروت: المكتبة العصرية، 1966)، ص 43.

كُنْتُ مِصْباحًا وكُل رَأْي لي مِثْل الفَتيل

وطار الشرار في كل اتجاه[202]

اعتمد جلال الدين بِشكل قوي على القرآن والحديث النبوي في صوغ مشروعه الأدبي الروحي. يقول عيسى العاكوب: «لا شك في أن مولانا كان قارئًا مجيدًا مُحَسِّنًا للقرآن الكريم، وكيف لا يكون الأمر كذلك وأنت لا تفتقد معاني القرآن الكريم وصوره البيانية، وقصصه وعبره في غزل من غزلياته، بل إن هذا القرب من معين النبوّة في شعر مولانا لاحظه بعض الأقدمين»[203]، وتجلّى ذلك في كل آثاره، ومنها ديوانه الضخم **مثنوي معنوي** وهو من روائع الشعر الإنساني الروحي الذي نَظَمه في 24660 بيتًا شعريًا، و**غزليات شمس**، و**المجالس سبعة**، و**المكتوبات**، و**فيه ما فيه**. وتُرجمت معظم نصوص جلال الدين إلى اللغات العالمية، وكان لها تأثير مهم في أفكار أدباء ومفكرين عالميين.

وفق ما أشرنا إليه سابقًا، يُصنَّف الشاعر جلال الدين الرومي ضمن الشعراء الفرس ذوي اللسانين، لذلك نُقِلت عنه قصائد عربية، و«مُلَمّعات» تجمع بين العربية والفارسية، أوردنا بعضها في محور سابق، وترددت في مجمل آثار هذا المبدع اقتباسات متعددة من التراث الأدبي العربي، خصوصًا من كتاب **الأغاني** للأصفهاني، ومن شعر أبي نوّاس، وشعر المتنبي الذي اقتبس منه أبياتًا كاملة رددها بين ثنايا نصوصه، واقتبس أيضًا من **مقامات** الحريري الذي قال عنه في أحد أبياته:

كُلّما رأيتُ فَضْلَكَ ومقاماتَك وكَراماتِك،

أَكون عاجزًا، أُغذّى بِفَضْل الحريري ومَقاماتِه[204].

عن تأثره بالتجربة الصوفية في المحيط العربي، تقول المتخصصة الألمانية في أعمال جلال الدين المستشرقة آنا ماري شيمل: «وفي مقدورنا أن نُقر باطمئنان بأن مولانا تبعًا لتقاليد عصره، درس المادة الكاملة لأدب

(202) جلال الدين الرومي، **يد العشق**، ص 216.

(203) جلال الدين الرومي، **يد العشق**، ص 22-23.

(204) آنا ماري شيمل، **الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي**، ترجمة عيسى علي العاكوب (طهران: وزارة الثقافة الإسلامية، 2000)، ص 95.

العرب ومباحثهم الإلهية وتصوفهم طبعًا. قرأ **قوت القلوب** للمكّي، **ورسالة** القشيري، وعلى نحو يقيني **إحياء علوم الدين** للغزّالي الذي يبدو أنه زوّد الرومي بضرب من الإلهام في **المثنوي**، وإن أعمالًا أخرى أكثر أثّرت على معجمه والصور المجازية لديه»[205].

نقترح هنا التوقف قليلًا مع كتاب جلال الدين الرومي **فيه ما فيه**[206]، وهو نموذج نثري يُبرز منهجه في استخدام العربية بشروط السياق العرفاني. الكتاب مجموعة من النظرات التي باح بها في مناسبات مختلفة، فأخذها عنه تلامذته، ويرجح أن ولده سلطان ولد هو مدوّنها وجامعها بعد وفاته، وسُمِّيت كذلك «مقالات مولانا» و«الأسرار الجلالية»، واعتبر بديع الزمان فروزنفر، أحد كبار شرّاح جلال الدين الرومي، قراءة **فيه ما فيه** شرطًا أساسًا لفهم ديوانه **معنوي مثنوي**[207].

يعتقد فروزنفر أن عنوان الكتاب **فيه ما فيه** ليس من إبداع جلال الدين نفسه، بل هو على الأرجح مأخوذ من سابقيه، خصوصًا العارف ابن عربي الأندلسي، إذ ترددت العبارة أكثر من مرة في كتابه **الفتوحات المكيّة**، بل ونظمهما في بيتين، كما يلي:

كِتابٌ فيه ما فيه   بَديع في مَعانيه
إذا عايَنْتَ ما فيه   رَأَيْتَ الدر يَحْويه[208]

يعكس مضمون الكتاب وبنيته الشكلية رغبة جلال الدين الرومي الملحّة في تجاوز ضيق العبارات وحدود الأشكال، فهو ينطلق من واقعة أو آية قرآنية أو حديث، ليغوص في أعماق المعاني ويذلّل أعناقها بالأمثلة السهلة التي يتناولها من حياة الناس البسيطة، فتجده ينقلك بسلاسة ولطف من الحديث عن خبزك وآنية صغيرة في مطبخك، إلى الكلام عن الملكوت الأعلى، فهو يرى الكون قطعة واحدة من الإبداع الإلهي لا تفاوت بين أجزائها الظاهرة

---

(205) شيمل، ص 96.

(206) جلال الدين (رومي) مولوى، **فيه مافيه**، تصحيح بديع الزمان فروزانفر (تهران: انتشارات نامك، 1999).

(207) مولوى، **فيه مافيه**، ص 6.

(208) مولوى، **فيه مافيه**، ص 7.

والباطنة. ونجح جلال الدين في نقل هذا التناغم الكوني من الإحساس والرؤية إلى اللغة.

إن تأمل مضامين **فيه ما فيه** يجعلك ترى بين ثناياه نوافذ مُشرّعة للمعرفة والتواصل، تجد تداخلًا عربيًا فارسيًا ينشد الكونية، ومن نصوص الكتاب التي تعكس هذا التمازج نقترح ما يلي: «الإنسان إسطرلاب الحق، والإسطرلاب لا محالة يحتاج إلى منجم عارف كي يستعمله، ألم ترَ التاجر يعرض الإسطرلابات في دكانه إلا أنه لا يستفيد منها، إذن الإسطرلاب مفيد في يد المنجم فقط، وقد قيل: 'من عرف نفسه فقد عرف ربّه'، الإسطرلاب مرآة الأكوان، وهو يشبه وجود الإنسان المنجذب إلى الحق، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...**﴾، إن الإنسان الذي يتعرّف إلى ربه ويسعى باستمرار إلى معرفته، يُمكنه من خلال إسطرلاب وجوده أن يرى تجلّي الخالق عز وجل وجماله الذي لا مثيل له لحظة بلحظة، ولن تخلوَ مرآته بتاتًا من ذلك الجمال؛ لذلك كان لله تعالى عباد ألبسهم حلل الحكمة والمعرفة والكرامة، وقد يخفيهم عن أنظار الخلق غيرة عليهم»[(209)].

تبدو لغة **فيه ما فيه** مشبعة بالعربية معجمًا واصطلاحًا. وقد نجح جلال الدين في المزج بين اللغتين والتنقل بينهما بسهولة كبيرة، مع العلم أن مدرسة التصوّف كان لها دور مهم في إدخال معجم عربي واسع إلى الفارسية ورفد الذهنية الفارسية بمعانٍ ومفاهيم كثيرة، ومثالًا على ذلك نورد ما يلي: «اكنون حق تعالى حيوانيت وانسانيت را مركب كرد، تا هر دو ظاهر كردند كه وبضدها تتبين الأشياء»[(210)]، نقرأ في هذه العبارة الفارسية مجموعة من الكلمات العربية الأصل والمعنى مثل: حق، تعالى، حيوانيت، انسانيت، مركب، ظاهر، وبضدّها تتبين الأشياء، ومعناها: «إن الله تعالى ركّب في الإنسان الطبيعتين الحيوانية والإنسانية؛ ليظهر كلًّا منهما». ويقول جلال الدين في موضوع آخر: «ما نيز سخن را به قدر هر كس واستعداد او مى

(209) مولوى، **فيه مافيه**، ص 8-9.

(210) مولوى، **فيه مافيه**، ص 67.

كوييم، كه كلّم الناس على قدر عقولهم»[211]. هنا أيضًا نحصي مجموعة من الكلمات العربية الممْتَزِجَة بنظيراتها الفارسية، وهي: قدر، استعداد، كلّم الناس على قدر عقولهم، هذه الجملة الأخيرة تشرح تقريبًا مضمون الجملة الفارسية التي سبقتها، وكأنّ الرجل يخاطب العرب والفرس على السواء في مجلس واحد.

من تجليات الحضور العربي في الكتاب نزوعه إلى استخدام مصطلحات عربية كانت رائجة بين الفرس في إطار حيوية المشترك العلمي العربي الفارسي. ويرجع تأكيد جلال الدين على هذا المزج المتعمّد بين اللغتين في نصوصه إلى خلفيته العرفانية التي لا تعترف بالحدود، بما فيها الحدود اللغوية، ثم إلى طبيعة تكوينه المتشرِّب بالعلوم الشرعية الإسلامية، والبيئة العربية العلمية في بغداد ودمشق والمدينة.

تَرِد في كتاب **فيه ما فيه** نصوص عربية، لكنها ضعيفة ومضطربة المبنى، يعتقد محقق الكتاب أن النسّاخ أضافوها لاحقًا، وربما هي أخطاء بعضهم في النسخ لعدم معرفتهم بالعربية في القرون الأخيرة. وتعكس تجربة جلال الدين الرومي بوضوح أثر النواظم الثلاثة: الديني والزمني والجغرافي، ذلك أن مشروع الرجل التربوي يقوم على خلاصات **القرآن الكريم** والسُنّة النبوية، ما يجعل تجربته على اتصال مباشر بالضفة العربية عبر قناة الدين، وداخل رابطة الإيمان الإسلامي الجامع للأمة.

أمّا الرابط الزمني فنلمسه في استمرار مشروعه وعبوره الزمن حتى وصل إلى عصرنا، إذ أصبح جلال الدين الرومي مدرسة في الحب الإلهي والتسامح الإنساني داخل الثقافة الغربية، ولا سيما الأميركية، حيث سجّلت ترجماته في بداية القرن الحالي أكبر نسبة في مبيعات المكتبة الأميركية، وبذلك تكون تجربة جلال الدين الرومي نقطة تقاطع تداخلية عربية فارسية إنسانية عابرة للحدود المتعارف عليها بين الناس. يقول في إحدى رباعياته:

اعلم يَقينا أن العاشق لَيْسَ مُسْلمًا
فَفي مَذْهَب العِشْقِ لَيسَ ثمة كُفْرٌ ولا إيمانْ

(211) مولوى، **فيه مافيه**، ص 84.

وَلَيْسَ في العِشْق جِسْمٌ وَعَقْلٌ وقَلْبٌ وروحْ

وكُل مَنْ لا يَغْدو كَذلِك لَيْسَ عَاشقًا[212]

أما الرابط الجغرافي فَيَظْهَر في تنقلات الرجل - مثل سابقيه - من مسقط رأسه في مدينة بلخ إلى بغداد ثم إلى المدينة ومكة، ومنهما إلى دمشق ثم قونية، وهذا لا يعني أن حركته انحصرت في هذا المسار، بل كانت له تنقلات أخرى داخل هذه الدائرة الحضارية الكبرى. وإذا نظرنا إلى هذه الحركة سنجد أنها تميزت ببعد منفتح كرس طبيعتها التداخلية، وهذا البعد هو اختيار قونية التركية مكانًا للاستقرار وإنضاج التجربة الأدبية الروحية. ومن أمثلة تأثير الناظم الجغرافي في التجربة التداخلية عند جلال الدين، نقف مع هذه الأبيات التي يقدم فيها شاعرنا صورة روحية لدمشق، إذ يقول:

لا تُجهد نفسك في النظر إلى البستان، وانظر في قلب العاشق

إلى دمشق والغوطة ورياض الورد والنيرب

وما دمشق؟ إنها جنة مملوءة بالملائكة والحُور

وقد حارت العقول في تلك الوجوه والغَباغب[213]

لا يَنشأ عن نبيذها اللذيذ قِيءٌ ولا خُمار

ولا ينشأ عن حَلاوة حَلواها الدمَّل ولا الحُمى[214]

من نتائج الناظم الجغرافي المباشرة، لقاء جلال الدين بفريد الدين العطار، وعثوره على شيخه شمس الدين التبريزي وإقناعه بالعودة إلى قونية، بعد أن خرج منها هاربًا من مضايقة بعض المريدين المنافسين لجلال الدين. نضيف إلى ذلك تمكّن الرجل من تعميق اطلاعه على الثقافة العربية، وتقوية معرفته الشرعية والروحية في مكة والمدينة حيث يلتقي العلماء والمحدّثون من كل بقاع العالم الإسلامي، وفي دمشق حيث يلتقي العارفون والمتصوفة، وفي بغداد حيث المدارس النظامية وأرباب العلوم الإسلامية.

---

(212) محمد بن محمد بن الحسين جلال الدين الرومي، **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، 2004)، ص 213.

(213) اللحم المتدلي تحت الحنك.

(214) جلال الدين الرومي، **يد العشق**، ص 63.

هـ- القزويني وابن بطوطة وتجربة أدب الرحلة التداخلي

يختزن أدب الرحلة العربي والفارسي نصوصًا في غاية الأهمية، لما يمثّله من قيمة تداخلية بين الثقافتين. ويُعتبر ناصر خسرو (ت 427هـ) رائدَ هذا اللون الأدبي في بلاد فارس، فهو أول رحالة فارسي جمع رحلة كاملة ضمن كتاب مستقل سمّاه **سفرنامه** أي «كتاب الرحلة». وكان أبو عبد الله بن زكريا القزويني (605-682هـ) أشهر رحالة فارسي زار البلاد العربية في القرن السابع الهجري، وسَجّل رحلته في كتاب سمّاه **آثار البلاد وأخبار العباد**. وفي القرن الثامن الهجري برز أيضًا الرحالة أبو الأشرف اليزدي (ت 762هـ) الذي أَضاف رحلة قيّمة إلى الفضاء العربي بعنوان **الرسالة الحجازية**[215]. ويُعتبر محمد بن بطوطة (703-779هـ) أشهر رحالة عربي ربط بسيره بين الضفتين العربية والفارسية، مُخلِّدًا مشاهداته في كتابه الشهير **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**.

يُمثِّل موضوع الحج المحور الجامع بين التجربتين الأدبيتين العربية والفارسية، لما يوفّره من إمكانات وفرص لارتياد الآفاق الفارسية بالنسبة إلى الرحالة العرب، أو ارتياد الآفاق العربية بالنسبة إلى الرحالة الفرس. سنقف **أولًا** عند تجربة زكريا القزويني في الرحلة، لنرى طبيعة مساهمته في صيرورة التداخل الأدبي العربي - الفارسي.

تعود أصول القزويني إلى الحجاز، فهو من أسرة عربية انتقلت لتستقر في بلاد فارس، فوُلِد زكريا هناك ونشأ وتعلّم في قزوين وبغداد، وتنقّل بين مراكز التداخل العربي - الفارسي في الحجاز والعراق وفارس. تولّى القضاء أيام المستعصم العباسي. اشتهر القزويني بتخصصه في علوم الجغرافيا والنباتات والفلك، ومن أهم مؤلفاته: **خطط مصر**، و**الإرشاد في أخبار قزوين**، و**عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، و**آثار البلاد وأخبار العباد**، وفي هذا الأخير جمع القزويني ملاحظاته الجغرافية والثقافية الاجتماعية كلها التي رَشَحت من رحلاته أو ما حصَّله من كتب أو مصادر أخرى. يصف عمله في مقدمة

(215) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تقديم عبد الحليم منتصر، مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. تراث الإنسانية (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1995)، ص 9-10.

الكتاب: «إني قد جمعت في هذا الكتاب ما وقع لي وعرفته، وسمعت به وشاهدته من لطايف صنع الله تعالى، وعجايب حكمته المودعة في بلاده وعباده»[216].

أُسّست رحلة القزويني إلى الحج على منهج علمي يعتمد الملاحظة والوصف الدقيق، يقول في وصف مكة: «... وهي مدينة في واد والجبال مشرفة عليها من جوانبها، وبناؤها حجارة سود ملس وبيض أيضًا، وهي طبقات مبيضة نظيفة حارة جدًا في الصيف، إلا أن ليلها طيب وعرضها سعة الوادي، وماؤها من السماء، ليس بها نهر ولا بئر يُشرب ماؤها، وليس بجميع مكة شجر مثمر، فإذا جزت الحرم فهناك عيون وآبار ومزارع ونخيل، وميرتُها تُحمل إليها من غيرها بدعاء الخليل...»[217]. ونرى القزويني يَحْذَر الإطناب، ويُركِّز وصفه على المعالم والأمكنة التي يزورها، ولا ينسى أن يُسجِّل ملاحظاته واستغرابه إذا استدعى الأمر ذلك.

صاغ القزويني رحلاته ومشاهداته في الحج ضمن قالب علمي وصفي دقيق، أراد منه أن يرتقي من مستوى النص الرحلي الحكائي المفتوح، إلى النص الرحلي العلمي المنهجي، من دون أن يُغفل ذكر بعض الملاحظات التي يرى أنها تستحق الانتباه، أو ربما يشعر بأنها ستجذب قارئه وتُخفِّف من الطابع العلمي للرحلة.

يَشْهد كتاب **آثار البلاد وأخبار العباد** على نضج الرحلة العربية - الفارسية التداخلية، فكاتبه عربي الأصل، فارسي النشأة والتكوين، تنقّل بين مراكز فارسية وعربية، وأنتج كتابه ضمن سياق ثقافي عربي تداخلي، تغيب فيه الفروق أمام ارتقاء ثقافة التعدد والتواصل الحضاري بين العرب والفرس.

التجربة الثانية في مجال التداخل الأدبي الرحلي بين العرب والفرس، هي تجربة الرحالة المغربي محمد بن بطّوطة (703-779هـ) الذي استطاع أن يساهم في بناء التداخل العربي - الفارسي برحلة نفيسة إلى بلاد فارس سجَّلها في كتابه: **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، وعرض

(216) القزويني، **آثار البلاد**، ص 5.

(217) القزويني، **آثار البلاد**، ص 113.

فيها وصفًا دقيقًا للعمق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي شاهده وتفاعل معه؛ لذلك اكتسبت هذه الرحلة أهمية كبيرة في مجال الدراسات الفارسية، ولا تزال محط اهتمام الدارسين الفُرس إلى اليوم.

لا يتسع المجال للوقوف عند مختلف محطات الرحلة، لكن سنحاول هنا أن نقترب من توصيفات الرجل لعالم جديد بالنسبة إليه، ونتأمل بعض المشاهدات التي نجح في التقاطها بحسه الدقيق، منذ خرج من مكة بعد حِجته الأولى في عام 726هـ في جمعٍ من الحجاج العراقيين والفرس[218]، فزار العراق، وبعدها دخل فارس، فتجوّل بين مدنها وقُراها من عبادان إلى بلدة ماجول، إلى أرض اللور ثم رامز فتُستُر فاشتركان ثم فيروزان، وسار حتى أصفهان، ومنها إلى شيراز التي توقّف بها طويلًا، فكتب في وصف فضائها قائلًا: «... وهي مدينة أصلية البناء فسيحة الأرجاء شهيرة الذكر منيفة القدر، لها البساتين المونقة والأنهار المتدفقة، والأسواق البديعة والشوارع الرفيعة، وهي كثيرة العمارة متقنة المباني، عجيبة الترتيب، وأهل كل صناعة في سوقها لا يخالطهم غيرهم، حسان الصور نظاف الملابس، وليس في المشرق بلدة تداني مدينة دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صور ساكنيها إلا شيراز، وهي في بسيط من الأرض تحفّ فيها البساتين من جميع الجهات، وتشقّها خمسة أنهار»[219].

يقول ابن بطّوطة عن أهل شيراز: «وأهل شيراز أهل صلاح ودين وعفاف، خصوصًا نساؤها [نساءها] وهنّ يلبسن الخفاف، ويخرجن ملتحفات مُتبرقعات فلا يظهر منهن شيء، ولهن الصدقات والإيثار، ومن غريب حالهن أنهن يجتمعن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة بالجامع الأعظم، فربما اجتمع منهن الألف والألفان بأيديهن المراوح، يروّحن بها على أنفسهن من شدة الحر، ولم أرَ اجتماع النساء في مثل عددهن في بلدة من البلاد»[220].

---

(218) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن بطوطة، **رحلة إبن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، اعتنى به وراجعه درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2006)، ص 154.

(219) ابن بطوطة، ص 183.

(220) ابن بطوطة، ص 183.

أمّا سلطان شيراز الملك الفاضل أبو إسحاق بن محمد شاه فوصفه ابن بطّوطة قائلًا: «... هو من خيار السلاطين، حسن الصورة والسيرة والهيئة، كريم النفس جميل الأخلاق متواضع، صاحب قوة وملك كبير. وعسكره ينيف على 50 ألفًا من الترك والأعاجم، وبطانته الأدنون إليه أهل أصفهان، وهو لا يأتمن أهل شيراز على نفسه، ولا يستخدمهم ولا يقرّبهم ولا يبيح لأحد منهم حمل السلاح، لأنهم أهل نجدة وبأس شديد وجرأة على الملوك، ومن وُجد بيده السلاح منهم عوقب»(221).

في هذه الرحلة أيضًا تحدّث ابن بطّوطة عن قبر الشاعر سعدي الشيرازي، وقال عنه: «كان أشعر أهل زمانه باللسان الفارسي، وربما ألمع في كلامه بالعربي وله زاوية كان قد عمّرها بذلك الموضع حسنة، بداخلها بستان مليح، وهي بقرب رأس النهر الكبير المعروف بركن أباد، وقد صنع الشيخ هنالك أحواضًا صغارًا من المرمر لغسل الثياب فيخرج الناس من المدينة لزيارته ويأكلون من سماطه ويغسلون ثيابهم بذلك النهر وينصرفون، وكذلك فعلتُ عنده رحمه الله»(222).

اعتُمدت رحلة ابن بطوطة قرونًا طويلة مصدرًا أساسًا للعرب عن بلاد فارس، وشكّلت ملاحظاته وتوصيفاته مرجعًا عن الثقافة الفارسية في القرن الثامن الهجري، ومن جهة أخرى ساهم الرجل في تعريف فرس عصره بالثقافة العربية وعناصرها، وبذلك يكون قد أدى دورًا مهمًّا في صيرورة التداخل العربي - الفارسي في سياق حضاري بَدأ يشهد تراجع المساهمات التداخلية بين الثقافتين.

4- التداخل الثقافي العربي - الفارسي والتحول الحضاري

حقق التداخل الثقافي العربي - الفارسي بين القرنين الأول والعاشر الهجري نتائج نوعية أثّرت بقوة في كلا الطرفين الفاعلين فيه: العرب والفرس؛ الأمر الذي أخرجهما من دائرة المحلية والقومية الضيقة إلى الفضاء الإنساني الواسع، وظهر ذلك بوضوح في تفاصيل الكسب الثقافي العربي -

(221) ابن بطوطة، ص 186.

(222) ابن بطوطة، ص 193.

الفارسي كلها، فأصبح كسبًا ثقافيًا إسلاميًا، تدرّج عبر قرون ليكتمل بناؤه المادي والمعنوي تحت عنوان الحضارة الإسلامية التي غيّرت مسار الحضارة الإنسانية. ومن هذا المنطلق مثّلت الحضارة الإسلامية مرحلة متقدمة من مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي، إذ اعتبرها كثيرون تطورًا طبيعيًا للثقافة من طورها الأولي الفردي إلى طور متقدم يُعبّر عن حالة جماعية. يقول دوني كوش: «... والكلمتان [الثقافة والحضارة] تنتميان إلى الحقل الدلالي نفسه وتعكسان المفاهيم الأساسية نفسها، وإن ارتبطت هاتان الكلمتان ببعضهما أحيانًا، إلا أنهما غير متكافئتين، فكلمة 'ثقافة' أكثر دلالة على التطورات الفردية، أمّا كلمة 'حضارة' فتدل على التطورات الجماعية»[223].

يرى صامويل هنتنغتون أن الثقافة عندما تتسع وتكتمل تنتقل إلى طور أعلى نسميه «حضارة»، فيقول: «فما الذي نعنيه عندما نتحدث عن حضارة ما؟ إن الحضارة هي كيان ثقافي، فالقرى والأقاليم والمجموعات الإثنية والقوميات والمجموعات الدينية لها جميعها ثقافات متميزة (...) وهكذا فإن الحضارات هي أعلى تجمُّع ثقافي للناس، وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى، وهي تُحدَّد في آنٍ معًا بالعناصر الموضوعية المشتركة، مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات، وبالتحديد الذاتي الذي يقوم به الشعب نفسه»[224].

هكذا، من المؤكد أن الثقافتين العربية والفارسية بدأتا بعد الإسلام تتحركان في مسار تطوري في اتجاه الوعي بالذات والعالم، وتأسيس بناء موضوعي مشترك بينهما، حيث برزت في حياة الشعبين الممتزجين نماذج ثقافية عالمية في مجالات الحياة الإنسانية كلها، كما اتسعت الدائرة لتشمل الأطراف كلها من أقليات دينية وعرقية، وهذه شاركت بدورها في إنضاج المكتسب الحضاري المتداخل بنصيبها ومساهماتها الثقافية. يحاول محمد آذرشب شرح هذا التحول قائلًا: «دخول مجموعتين بشريتين في مشروع

---

(223) دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 14.

(224) صامويل هانتنغتون [وآخ.]، **صدام الحضارات**، ترجمة مجلة شؤون الأوسط (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995)، ص 18-19.

حضاري واحد يستتبعه تفعيل ثقافي بالضرورة، لأن المجموعة البشرية حين تخرج من ذاتيتها الضيقة، وحين تزول من أمام مسيرتها المثل العليا السرابية، تسلك طريق المثل الأعلى الحق (...) إن الإسلام قدّم للمجموعة البشرية تصورًا عن الإنسان يجعله يشعر بأنه محور الكون، ومحور التشريع الإلهي، وأنه يحمل الأمانة الكبرى...»[225].

كما رأينا في المباحث السابقة، كان للنواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، دور حاسم في إنضاج التداخل الثقافي العربي - الفارسي، والدفع به إلى مستوى المشترك الإنساني الشامل، من دون أن يفقد المسار خصوصيته الذاتية، مساهمًا بذلك في المشترك الإنساني من خلال المجالات الدينية والعقلية واللغوية والأدبية. كانت تلك النواظم محفِّزات ذاتية لحركة التداخل، كما كانت من سماته الذاتية، فالناظم الديني دفع الفرس إلى التفاعل والاندماج ضمن عملية التداخل، فكان عطاؤهم العقلي العلمي والنظري وإبداعاتهم اللغوية الأدبية دافعًا قويًا أثرى الحياة الثقافية العربية الإسلامية، تمامًا مثل مساهمة العرب، مع تفاوت ملحوظ في الكم التراكمي، هذا من ناحية التحفيز، بينما أضحى الديني الإسلامي عنوانًا أساسًا للحضارة العربية الإسلامية، بل ملازمًا لها، حتى إن الشعوب البعيدة عن الشرق ما عادت تُميّز بين ما هو عربي وما هو إسلامي، فكل ما هو عربي عندهم هو بالضرورة إسلامي. شاهدنا ذلك بوضوح في المغرب، ووُجد أيضًا في أوروبا. بينما مزجت شعوب القارة الهندية وأوروبا الشرقية بين كل ما هو فارسي وكل ما هو إسلامي، فهما بالنسبة إليها مسمّيان لشيء واحد، وإلى اليوم وعلى الرغم من التحولات التاريخية كلها الحاصلة، يصعب تجريد عنوان الحضارة العربية من ملامحها الإسلامية، والعكس أيضًا صحيح بالنسبة إلى الحضارة الفارسية، لأن الإسلام أضحى مكوّنًا أساسًا لهذه الشعوب والثقافات، والأكثر من ذلك أن الأقليات الدينية والعرقية التي عاشت ضمن هذه الحضارة قرونًا، مثل الأكراد في سورية والعراق وتركيا، والأقباط في مصر، والمسيحيين في إيران والعراق والشام وفلسطين، واليهود في إيران والعراق ومصر واليمن

(225) محمد علي آذرشب، **وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية** (طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010)، ص 140.

والمغرب، والأمازيغ في ليبيا والجزائر والمغرب، جميع هؤلاء أصبحت معطيات الحضارة العربية الإسلامية جزءًا من هويتهم الذاتية، ولنا في الطائفة اليهودية في المغرب خير مثال، إذ كان هؤلاء مشاركين لمواطنيهم من المسلمين في الكسب الحضاري طوال القرون الماضية، وبلغ هذا الانصهار مداه عندما تغنى بعض الفنانين اليهود بالمدائح النبوية، ما يجعلنا نقف لتأمّل هذه الكيمياء الحضارية التي باستطاعتها التأثير في جميع من يعيش في ظلها أو قريبًا منها، وهذا يدفعنا أيضًا إلى التفكير في مدى قوة الناظم الديني في تحفيز التداخل بين الثقافات الإنسانية كلها.

كان للناظم الجغرافي بدوره أثر بالغ في اكتمال دورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي، فاتساع الرقعة الجغرافية لدول وولايات الخلافة الإسلامية ضمن محيط يشمل ثلاث قارات، كان سببًا في ظهور المئات من المراكز الثقافية والعلمية، من سوس جنوب المغرب إلى الأندلس في أوروبا، ثم إلى بخارى في أقصى آسيا الوسطى، ومنها إلى قلب شبه القارة الهندية، إلى الأناضول وشرق أوروبا.

حفّز هذا الاتساع الجغرافي العرب والفرس على الالتقاء خارج دائرة القومية الضيقة، واكتشاف الآفاق، واكتساب العلوم وإنتاجها ضمن سياق عالمي منفتح، وكانت أطراف العالم تستقبل العلماء العرب والفرس باعتبارهم علماء الحضارة الإسلامية. وكان للجغرافيا دور مهم في تشجيع الشعوب على المشاركة في إبداع المشترك الحضاري العربي الإسلامي، من دون أن يُفقدها ذلك خصوصياتها الذاتية، كما كان للجغرافيا دور في تنويع المنتج الحضاري وتجويده طوال قرون التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

نعتقد أن الناظم الجغرافي يمثّل أيضًا سمة لذلك التداخل الثقافي، من خلال ارتباط مناطق ومساحات واسعة من العالم بالحضارة العربية الإسلامية، ودخولها ضمن معرِّفاتها الأساسية، مثل الحجاز وفلسطين والشام ومصر وفارس وفاس ومرّاكش. هل يستطيع العالم أن يجد تعريفات أخرى لهذه المناطق غير تعريف انتمائها إلى الحضارة العربية الإسلامية؟ نعم قد يجدها، مثل اعتماد المعطى الفرعوني في تعريف مصر، أو المعطى الفارسي في تعريف فارس، أو الأمازيغي في تعريف المغرب، لكنها تبقى تعريفات جزئية

لا تقدم الحقيقة كلها كما هي. كان الناظم الجغرافي ولا يزال إلى اليوم محفِّزًا وسمة للتداخل الثقافي العربي - الفارسي وللحضارة العربية الإسلامية بكل تجلياتها.

أمّا الناظم الزمني فيمكن ملاحظة تجلياته التحفيزية في استمرارية العطاء الثقافي العربي - الفارسي عبر مسار زمني استمر أكثر من عشرة قرون، إذ تفاوت ذلك العطاء في الكم والقيمة الحضارية. كانت البداية في القرن الأول الهجري، وكان الازدهار بين القرنين الثاني والسادس، بينما بدأ التراجع من القرن السابع إلى العاشر، في حين لم تخلُ حتى أكثر الفترات التاريخية حرجًا وانكسارًا من نماذج ومساهمات نوعية. وأُذكّرُ هنا بتجربة الفيلسوف والعالم نصير الدين الطوسي الذي دفع بعجلة المعرفة الإسلامية في ظل الهجوم المغولي الذي دمَّر حواضر العالم الإسلامي الكبرى من سمرقند إلى دمشق.

أصبح عنوان القرون الوسطى إشارة واضحة إلى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ونبوغ المسلمين في مجالات المعرفة الإنسانية كلها، أكان في المشرق أم في المغرب والأندلس.

كان دور العرب والفرس في دعم بناء الحضارة العربية الإسلامية مؤسِّسًا ومحوريًا، فجعل من مساهماتهم مَعَالِم اعتمدت عليها الحضارة الغربية في نهضتها، ومنطلقات أسّس عليها الأوروبيون مشروعهم الحضاري في نوبته التي بدأت مع دخول العرب والمسلمين في سبات حضاري، عُرف في الأدبيات التاريخية بعصر الانحطاط.

امتدت آثار الكسب الحضاري الناتج من التداخل العربي - الفارسي إلى الثقافات العالمية كلها شرقًا وغربًا من دون أن ننسى مساهمة الثقافات والشعوب الأخرى التي أصبحت شريكة في هذا المنجز الحضاري. بدأ ذلك التأثير بتجليات تجارية ورحلات استكشافية، تتفاوت في مدى نشاطها وقوتها، ابتداءً من نهاية القرن الثالث إلى القرن العاشر الهجري. تقول زيغريد هونكه صاحبة كتاب **شمس العرب تسطع على الغرب**: «والواقع، أنه كان للشرق حينئذ تجارة واسعة المدى مترامية الأطراف تكاد تختفي البلاد المسيحية في ظلها، تجارة تمتد عبر بحر الخزر والفولجا إلى الشمال، شاملة كل الشواطئ

وجـزر بحـر البلطيـق، وقـد احتفظـت أرض تلـك البلـدان آلافًـا بـل ملاييـن مـن العمـلات العربيـة مـن القـرن التاسـع حتـى القـرن الحـادي عشـر، وإن فـي هـذا لدليـلًا علـى إشـعاع الحضـارة العربيـة»[226]. ذِكْـرُ العربيـة فـي مثـل هـذا السـياق يأتـي دائمًـا بمعنـاه الحضـاري وليـس العرقـي، إذ أضحـت عنوانًـا عريضًـا للمنجـز التداخلـي الـذي شـاركت فيـه كثيـر مـن الشـعوب والثقافـات.

من أهم المنافذ التي عبر منها ذلك الإشعاع إلى العالم الغربي:

أولًا منفـذ الأندلـس التـي فتحهـا المسـلمون فـي نهايـة القـرن الأول الهجـري واسـتمر فيهـا الوجـود الإسـلامي إلـى نهايـة القـرن التاسـع الهجـري، فكانـت بحـق فرصـة حضاريـة كبـرى أتاحـت اللقـاء المباشـر بيـن الغـرب والشـرق، وسـهّلت انتقـال عناصـر الحضـارة إلـى الشـعوب الأوروبيـة التي كانـت تعاني ظلمـات القرون الوسـطى.

المنفـذ الثانـي هـو جزيـرة صقليـة والشـطر الجنوبـي مـن إيطاليـا، وهـي المنطقـة الواسـعة التـي دخلهـا المسـلمون قرابـة 212هـ - 827م، وكانـت تحـت الحكـم البيزنطـي، وبقيـت بأيـدي المسـلمين إلـى أن اسـتولى عليهـا النورمانديـون فـي عـام 484هـ - 1091م. وكانـت صقليـة بدورهـا ميدانًـا للقـاء بيـن أوروبـا القـرون الوسـطى والحضـارة الإسـلامية، وإن بنشـاط أقـل ممـا حـدث فـي الأندلـس.

المنفـذ الثالـث، كان المحيـط العربـي نفسـه مـع الحـروب الصليبيـة منـذ عـام 490هـ - 1097م وطـوال قرنيـن مـن الزمـن حتـى سـقوط معاقـل الصليبييـن بأيـدي المماليـك (690هـ - 1291م). كانـت الدويـلات الصليبيـة فـي أرمينيـة والرهـا وأنطاكيـة وطرابلـس والقـدس نقاطًـا للاحتـكاك الحضـاري بيـن المسـلمين والأوروبييـن.

كانـت أوروبـا القـرون الوسـطى تنظـر إلـى العالـم العربـي والإسـلامي مـن خـلال تلـك المنافـذ، وتتلقـى مـن خلالهـا المنتـوج الحضـاري، وتنظـر بذهـول إلـى محيـط إنسـاني متنـوّع ومُنفَتـح فـي إطـار قيـم دينيـة متوازنـة تُكـرِّس معانـي

---

(226) زيغريد هونكه، **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة**، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط 8 (بيروت: دار الجيل، 1993)، ص 27.

الإيمـان والغيـب، وفـي الوقـت ذاتـه تهتـم بالدنيـا ومُتَـع الجسـد والنفـس. كان الأوروبيـون ينظـرون إلـى هـذه الحضـارة فـي وقـت كانـت الثقافـة السـائدة خلالـه تناهـض العلـم وتُمجّـد السـحر والقـذارة، يقـول ديكسـون وايـت: «إن الحيـاة فـي الأوسـاخ والقـاذورات كانـت تُعتبـر فـي نظـر عـدد غفيـر مـن القديسـين الذيـن أعطوا المثـل للمجتمـع الأوروبـي ووضعـوا مبـادئ كنسـية دليـلًا علـى القداسـة والتقـوى، وأثبتـت أقـوال القديـس جيـروم، ومـا جـاء فـي كتـاب صلـوات الكنيسـة الرومانيـة، وبطريقـة مثيـرة للعواطـف الحقيقـة الماثلـة فـي أن القديـس هيلاريـون عـاش طـول حياتـه فـي قـذارة جسـدية مطلقـة»[227].

أمـام هـذا التفـاوت العظيـم الحاصـل بيـن الحضـارة العربيـة الإسـلامية وأوروبـا، وجـدت هـذه الأخيـرة نفسـها مضطـرة إلـى أخـذ مـا يُخرجهـا مـن تخلّفهـا، علـى الرغـم مـن المحاذيـر التـي كانـت حاضـرة فـي أذهـان القساوسـة والرهبـان، وعدائهـم للإسـلام الـذي كان بالنسـبة إليهـم خصمًـا يُهـدد مصالحهـم فـي ظـل سـيطرة الكنيسـة علـى الديـن والدنيـا معًـا. ففيمـا كانـت الجامعـات والمراكـز العلمية الإسـلامية تسـتقبل طلابًـا أوروبييـن خصوصًـا فـي الأندلـس، وكان إتقـان اللغـة العربيـة، لغـة الحضـارة، وسـيلة للتميـز الاجتماعـي بيـن الأوروبييـن، كانـت بـوادر الاهتمـام الأوروبـي المنظّـم بالكسـب الحضـاري العربـي الإسـلامي مـن طـرف رجـال الكنيسـة تظهـر شـيئًا فشـيئًا، فبـدأوا بتعلّـم اللغـة العربيـة وتعليمهـا، وقـراءة مؤلفـات وعلـوم المسـلمين وفحصهـا. وهـذا يعنـي أن عقـلاء الكنيسـة الأوروبيـة انتبهـوا إلـى الفاصـل الحضـاري بينهـم وبين المسـلمين حينئـذ، وأقـرّ بعـض المنصفيـن مـن المستشـرقين بهـذا الفضـل الحضـاري العربـي الإسـلامي علـى النهضـة الغربيـة.

---

(227) Andrew Dickson White, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (New York: D. Appleton and Company, 1898), vol. 11, p. 69.

خلاصات واستنتاجات

1- لا يخرج تاريخ العلاقات العربية - الفارسية، الأسطوري منه والمدَوّن، عن قاعدة عامة حكمت التفاعل بين الطرفين، وهي قاعدة المد والجزر على المستويات كلها؛ فعندما يكون التوافق جاريًا بين الطرفين نلاحظ قيام علاقات سياسية واجتماعية واقتصادية، بينما تغيب هذه العلاقات ويحل محلها التوتر والحروب عندما يتنافران. ولن نستطيع الجزم بأنَّ العلاقات العربية - الفارسية قبل الإسلام كانت دائمًا علاقة بين طرفين متكافئين، إذ رأينا أن العرب عاشوا قبل ظهور الدين الجديد في حال التابع الخادم لمصالح الإمبراطورية الفارسية، الأمر الذي رسّخ في أذهان الفرس تلك النظرة الدونية التي تَخْتزل العرب في جماعات قبلية متوحشة وشهوانية. وعلى الرغم من ذلك لاحظنا أن بعض ملوك فارس كان يُقدِّر ملكة الشعر عند العرب، ويعتبرها عامل قوة وتميز في حياتهم الصحراوية، وبناءً عليه، نعتقد أن العلاقات الثقافية العربية - الفارسية قبل الإسلام لم تحقق كفايتها التبادلية، إذ لم تنضج ولم تكن مؤهلة لبلورة تداخل ثقافي عميق، لكننا لا نُنكر وجود مؤثّرات أوجدت تفاعلًا شكَّل الأرضية الخصبة لاكتمال الشروط التاريخية في ما بعد لانطلاق صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

2- تُؤكد حركة سلمان الفارسي نحو الجزيرة العربية بحثًا عن الحقيقة، حقيقتين أساسيتين بخصوص التداخل الثقافي العربي - الفارسي قبيل ظهور الإسلام: **أولاهما** أن الأوضاع الثقافية والإنسانية الفارسية قبل الإسلام كانت مستعدة لاستقبال عامل مُجدِّد وفاعل في فضائها بعد أن دمّرتها سياسات الإمبراطورية الساسانية، و**ثانيتهما** أن المجتمع العربي لم يكن معزولًا عن المجتمع الفارسي، بل كان هناك تواصل بشري ورحلات في كلا الاتجاهين، إذ كانت مكة والمدينة تستقبلان باستمرار أبناء بلاد فارس، كما كان اليمن وسواحل الجزيرة العربية المقابلة للضفة الفارسية شاهدين بدورهما على

تفاعلات عربية - فارسية.

3- يُمثّل الإسلام المحفز الأكثر تأثيرًا في التداخل العربي - الفارسي، وهو الذي ميّز بوضوح بين ما قبله وما بعده في مسار العلاقات الثقافية العربية - الفارسية، إذ كان عاملًا مركزيًا نَقَل المجتمعَين العربي والفارسي نقلة نوعية إلى مسرح التفاعل العالمي.

إن نزول أول آية قرآنية تأمر النبي ﷺ بالقراءة أعطى الهوية الثقافية الإسلامية المتشكّلة سمة الوعي المبدع، ما أسّس العلاقة بين الدين الجديد والثقافة منذ الوهلة الأولى على محور الإنسان، فالإنسان هو منطلق هذه العلاقة ومدبّرها والمستفيد الأول من مكتسباتها، كما لم يترك الإسلام العلاقة بين الدين والثقافة ساكنة أو محكومة بتلقي الثانية من الأول، بل ميّزها بعنصر الإبداع، يقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...**﴾، فالإنسان مطالب بالإبداع وطرح الأسئلة. وقدَّم عهد النبوّة فهمًا منهاجيًا جديدًا للجهد الثقافي الإنساني الذي يربط الإنسان والكون بالخالق، ونعتقد أن هذا الفهم الجديد هو الذي أعطى العرب قابلية كبيرة للانفتاح على الشعوب الأخرى وقبول عناصرها الثقافية والتداخل معها على قاعدة المشترك الإنساني، وللذي يتأمّل قوله عز وجل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...**﴾ سيدرك هذا الربط الدقيق بين الدين والثقافة الإنسانية المشتركة، فالخطاب موجّه في هذه الآية إلى عموم البشر ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ...**﴾، يُذكّرهم بأصلهم الأول ويُحرّضهم على التعارف، بنوعيه القريب، والمقصود به تعرّف كل طرف إلى الطرف الآخر، اسمه وأصله وبلده وأحواله ودينه وثقافته، والبعيد، والمقصود به التعارف المدْرِك، أي أن يكون التعارف بقصد الفهم والإدراك، فالقرآن يدعو الناس كي يكتشفوا الحقائق الكامنة وراء اختلافاتهم، اختلاف الألوان واختلاف الألسن، واختلاف المنتجات الصناعية، واختلاف المنتجات الاجتماعية، والاختلافات النفسية والمزاجية والاجتماعية. فروع معرفية وعلمية متعددة بتعدد الاختلافات الموجودة بين الشعوب والقبائل، لكن الحكمة الإسلامية لا تترك هذا التفرع المعرفي مفتوحًا على التعدد العبثي، بل ترجعه إلى الأصل، وهو الذات الإنسانية في امتدادها الإلهي، إذ

يقول تعالى: ﴿... **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...**﴾. فرأس الحكمة هو معرفة الغاية من التنوّع الثقافي والتعدد البشري، أي معرفة الله، وبهذا التصوّر يؤسس الإسلام لمبدأ أساس في التداخل بين الثقافات البشرية، وهو مبدأ تحصين الثقافات من الصدام والتناحر وهدايتها نحو تداخل ثقافي آمن ومُنتج.

4- قادتنا قراءاتنا المتعددة والمتنوّعة في نصوص التراثين العربي والفارسي إلى استشعار روح واحدة تسري فيهما. وبعد تتبّع وتفحّص وجدنا أن مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي بعد الإسلام كان محكومًا بثلاثة نواظم رئيسة نَظَمت فاعليته ووجّهت صيرورته، وعمّقت تأثيره في كلا الفضاءين العربي والفارسي، وهي على التوالي: الناظم الديني، الناظم الجغرافي، الناظم الزمني. كان للناظم الديني دور بالغ الأهمية في تهيئة المناخ العام لقيام تداخل ثقافي بين العرب والفرس وتوجيهه، إذ اقتنع الفرس بأن رسالة الإسلام الكبرى هي تحريرهم من أغلال الأكاسرة وتقاليد العبودية، ما يؤكد أن السيف لم يكن سوى وسيلة ثانوية في سقوط الإمبراطورية الساسانية.

كان هذا الناظم منطلق عملية التداخل عندما رَتّب نظرة الطرفين العربي والفارسي إلى الوجود، وبعضهما إلى بعض، وعلَّم كل طرف كيف يتخلّص من العوائق الأرضية والنفسية، وينطلق بإنسانيته الفطرية، ويُقيمَ تبادلات ثقافية بعيدًا عن الحسابات الضيقة. ومثّل هذا الناظم صمام الأمان للصيرورة العربية - الفارسية التداخلية، ولا سيما في القرون اللاحقة عندما تعرّضت العلاقات بين الضفتين لأزمات وهزات عنيفة.

قصدنا بالناظم الجغرافي تلك المدن ومراكز التماس والتواصل المكانية التي احتضنت التفاعلات التداخلية العربية - الفارسية طوال عشرة قرون كاملة، وبرزت أهمية هذا الناظم منذ المرحلة السابقة لظهور الإسلام، بينما نضجت أدوار المحاور الجغرافية التداخلية بعد الإسلام، إذ تعددت وتنوّعت مُلتقيات العرب والفرس، وأصبحت مناطق الري وخراسان وقزوين وفارس ومراغة ومرو مفتوحة أمام العرب يتنقلون فيها ويلتقون الفرسَ، تمامًا كما كان العراق والجزيرة العربية واليمن والشام وفلسطين مشرّعة الأبواب أمام أبناء بلاد فارس. هكذا نقل الإسلام العنصرين العربي والفارسي من حالة التقابل إلى حالة التداخل، وتَبين لنا بوضوح كيف كان للجغرافيا الأثر البالغ

في التحولات الثقافية الكبرى التي ساهم في بلورتها كلا الفاعلين: العرب والفرس، ونستحضر هنا موقف الإمام علي بن أبي طالب عندما نقل عاصمة الخلافة الإسلامية من المدينة إلى الكوفة التي كانت قريبة من المؤثّرات الفارسية، فكان لهذا القرار السياسي الثقافي بلا شك بالغ الأثر في ما عرفته المرحلة اللاحقة، خصوصًا بعد حوادث الفتنة الكبرى.

نلمس أيضًا أهمية الناظم الجغرافي وأثره في التداخل الثقافي العربي - الفارسي من خلال دور العمق الفارسي في احتضان حركات وتيارات سياسية وثقافية انطلقت في ما بعد نحو بقية أطراف الخلافة الإسلامية، وكان لها الأثر البالغ في توجيه مسار التداخل العربي - الفارسي، ومن تلك الحركات نذكر نموذج حركة أبي مسلم الخراساني الذي كان له دور حاسم في إنهاء الخلافة الأموية وتأسيس الخلافة العباسية، فهل كان بإمكان أبي مسلم الخراساني أن ينجح في معركته ضد الأمويين لو لم يكن له عمق جغرافي تداخلي مثل بلاد فارس؟

لا بد من الإشارة إلى التحول الذي أحدثه الإسلام في فلسفة المكان الذي اكتسى سلطة روحية ورمزية معنوية بالغة الحساسية، إذ مزج الدين الجديد بين المكان والغيب، وربط قدسية الأرض بالأبدية المطلقة. وتُشكّل مشاعر الحج في هذا السياق مثالًا جيدًا، لأن الإسلام استطاع أن يربط الشعوب بحدود جغرافية معلومة تصلهم بالغيوب، وتفتح لهم مجالًا واسعًا للتعارف والتداخل، ذلك أن مناسك الحج كلها تدور على محور واحد، هو تخليص الإنسان من الخصوصية والذاتية المحدودة، لتربطه بالوحدانية المطلقة، فالشعوب المسلمة من أنحاء الأرض كلها تجتمع هناك للتجرد من ذاتيتها ولتحقق قدرًا عاليًا من التداخل والامتزاج بقصد استخلاص الأصل الإنساني وتوجيهه نحو مُنشِئه الأول والأخير الذي هو الخالق تعالى.

لذلك نعتقد أن الجغرافيا لم تكن بأي حال من الأحوال عاملًا محايدًا في تاريخ التداخل الثقافي العربي - الفارسي، بل على العكس من ذلك ساهمت في صناعة الفعل التداخلي ونتائجه، إذ أصبحت في ما بعد بغداد والبصرة ودمشق والري وخراسان وما وراء النهر، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة محاور ناظمة لحركة تداخل ثقافي دقيق وفريد في تاريخ الثقافة

الإنسانية، وبلغ هذا الدور التداخلي للناظم الجغرافي قمة نضجه في شبه القارة الهندية والأناضول والبلقان والأندلس، فكانت تلك البقاع محطات للتبادل والتلاقي بين العرب والفرس من جهة، وغيرهم من الشعوب من جهة أخرى، ومن تلك الأماكن انتقلت نتائج الكسب الثقافي التداخلي العربي - الفارسي إلى العالم.

أمّا الناظم الزمني فيَمتح أهميته من كونه الوعاء التاريخي الحي للصيرورة التداخلية، إذ ليست هناك فاعلية إنسانية تحدث خارج الزمن، وبناءً عليه، لاحظنا أن الإسلام أعطى حياة العرب وثقافتهم معاني زمنية جديدة نقلتهم من حالة العبث والتيه، إلى الرسالية والقصدية، وقد كان لهذا المفهوم الجديد للزمن بالغ الأثر في العملية التداخلية العربية - الفارسية، فارتبط العمل عند الناس بالوقت وارتبط كلا الطرفين (العمل- الوقت) بالمسؤولية، الأمر الذي أعطى الجهد التداخلي قوة حركية، وأشبع المنتج الثقافي بروح الزمن.

إن ما قيل عن التحول الذي أحدثه الإسلام على مستوى المكان، ينطبق أيضًا على الزمن، ذلك أن الدين ربط بين الزمن والغيب بشكل وثيق، انطلاقًا من أن لبعض الأوقات قُدسيتها وفضلها، مع تأكيد تفاوتها في درجة الفضل، فشهر رمضان أفضل من شهر شعبان على الرغم من أن كلا الشهرين متميز من باقي الشهور، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأيام والساعات. إن هذا الفهم الجديد للزمن ساعد المسلمين في إنتاج ثقافتهم من داخل الزمن، حتى اشتهر بين الصوفية قولهم: «الصوفي ابن الوقت»، فلا شيء عندهم يقع خارج الظرف الزمني، كما لا شيء يمكنه أن يطغى على هذا الظرف ويتجاوز حدوده المعلومة.

وجدنا أن الناظم الزمني يمكّننا بسهولة من تقطيع الصيرورة التداخلية إلى مراحل متعددة تساعدنا في فهم ما حدث وكيف حدث، ولعل من أيسر تلك التقطيعات، ذلك الذي يضعنا أمام ثلاث مراحل أساسية: مرحلة ما قبل الإسلام، ومرحلة النبوّة والعصر الراشدي، ثم مرحلة عصور الأمويين والعباسيين وبداية العثمانيين. وتميز الناظم الزمني بثلاث خاصيات مهمة: خاصية الصيرورة، إذ لاحظنا أن عملية التداخل لم تكن حادثًا ثابتًا في حالة واحدة، وخاصية الإبداع، ذلك أن الأجيال المتلاحقة وجدت في الفضاء

التداخلي الجديد فرصًا كبيرة للعطاء، وأخيرًا خاصية الأنسنة، ونقصد بها أن عملية التداخل ارتبطت بالإنسان أكثر من أي شيء آخر، لذلك كان الكسب الثقافي الإسلامي إنسانيًا عالميًا.

أثبتنا في الشق التطبيقي التحليلي من هذا الكتاب أن نشاط عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتفاصيلها كانا محكومين بقوة النواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، لأننا وجدنا أن ذلك النشاط يخضع في الأغلب لتأثير النواظم الثلاثة معًا، أو ناظمين على الأقل، ومثالًا على ذلك نذكر الدور الحاسم والمبدع لأبناء بلاد فارس في خدمة الثقافة العربية الإسلامية وعلومها، وهي الخدمة التي أعطت التداخل بين الطرفين بُعْدَ الوعي بالذات والعالم، وقد كان الحافز الناظم لهذا الموقف الفارسي هو الناظم الديني، ذلك أنهم رأوا في تأسيس علوم اللغة العربية عملًا دينيًا يخدمون به لغة القرآن، في حين تأخر اهتمام النخب الفارسية بلغتهم أربعة قرون كانت وعاءً زمنيًا كافيًا احتضن تفاعلات ثقافية معقدة أنتجت في النهاية لغة فارسية جديدة سمّيناها «اللغة الفارسية التداخلية». لاحظ هنا دورَ الناظم الزمني في تفعيل التداخل اللغوي العربي - الفارسي.

نُضيف إلى ما سبق نموذج الرحالة المغربي ابن بطّوطة الذي جَمَعت تجربته الثقافية التداخلية بين النواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، وهي التي تعرضها رحلته بتفصيل جميل، فإذا كان الحج إلى بيت الله الحرام هو الحافز الأكبر لحركة الرجل التداخلية، فإن المحور الجغرافي الرابط بين فاس ودمشق ومكة وبغداد وشيراز وأصفهان كان وعاءها الجغرافي. أمّا الناظم الزمني فيمثّل هنا بدوره الحاضن الضروري للتفاعل مع الطرف الفارسي، أكان في موسم الحج أم في ربوع بلاد فارس. ونعتقد أن تجربة ابن بطّوطة ستكون مفيدة في تأمّل التكامل بين عمل النواظم الثلاثة في إغناء مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

5- بعد أن بسطنا مدخلنا النظري بخصوص التداخل العربي - الفارسي بشكل كامل، حاولنا أن نُلقي نظرة مختصرة على النقاش العربي - الفارسي المعاصر الذي أحاط بقضايا هذه الصيرورة التاريخية الحضارية، فاخترنا ثلاثة مفكرين كان لهم تأثير بارز في هذا النقاش: محمد عابد الجابريّ، والإيرانيان

عبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهّري. وبعد عَرْضِ أفكارهم ومواقفهم، وجدنا أن كلًا من الجابري وزرّين كوب دافع عن موقف سلبي من التداخل الثقافي العربي - الفارسي، في حين حاول مطهّري أن يكون وسطيًا في موقفه.

رأى الجابري في البُعد القيمي للتداخل الثقافي العربي - الفارسي نكبة حلّت بالثقافة العربية؛ ذلك أن دخول أخلاق الطاعة وقيم العبودية الكسروية لم يحرم العرب الحرية والعدل فحسب، بل أفقد كسبهم المعرفي خصائص الإبداع والتطور أيضًا، ورسّخ في الشعوب قابلية فريدة للاستبداد والاستعمار. وعلى الرغم من وقوف الجابري على طرف نقيض من زرّين كوب الذي رأى بدوره في دخول العرب بلاد فارس نكبة حضارية كلَّفت الفرس قرنين من الصمت والجمود، فإنهما متفقان ضمنيًا على تفسير سلبي لما حدث بعد الخلافة الراشدة، كما أن كِلا الرجلين أخطأ في تقويم صيرورة ثقافية كبرى ومعقدة انطلاقًا من عناصر ونماذج جزئية، وربما افتقر بعضها إلى الموضوعية والمصداقية التاريخية. يعكس الموقفان حجم الضرَرِ البالغ الذي ألحقته مناهج المستشرقين بأدوات البحث والتفكير العربي - الفارسي في القرن العشرين، إذ اختُرق المسار التداخلي العربي - الفارسي انطلاقًا من مقدمات أيديولوجية عرقية، أو من خلال فرضيات لم يتم إثباتها بعدُ في مختبرات الدرس العلمي.

مقابل الجابري وزرّين كوب يقف في الطرف الآخر مطهّري الذي حاول أن يُقدّم طرحًا وسطيًا في تقويم التداخل الثقافي العربي - الفارسي، لكنه برأينا لم يكن موفقًا في ذلك، على الأقل من الزاوية الموضوعية، إذ لم يستطع التحرر من سلطة الأسطورة الفارسية حين استند إلى المعطيات الرائجة بخصوص الحضارة الفارسية قبل الإسلام، معتمدًا على ما نقله المستشرقون ومن تبعهم من القوميين الإيرانيين، ولم يَبذل الجُهد في تبين تلك الأحكام والروايات.

نستنتج في النهاية أن موقف المثقف المعاصر، أكان في الضفة العربية أم في الضفة الفارسية من التداخل العربي - الفارسي، لم يستطع بعدُ التحرر من سلطة الأسطورة التاريخية ومن إكراه الأيديولوجيا، كما لم يستطع الطرفان إلى اليوم بلورة موقف علمي موضوعي يُقوِّم علاقة بعضهما ببعض بناءً على نتائج جهد أكاديمي دقيق يميز بين الصحيح والخطأ، ولا سيما بعد الشرخ

الذي تعرّضت ولا تزال تتعرض له هذه العلاقة منذ عصر الخلفاء الراشدين في القرن الأول الهجري، إلى دخول الاستعمار الغربي على الخط من نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم. ونُقرّ بأن مثل هذا المطلوب لن يحصل إلا ضمن سلسلة من التحولات الحضارية الكبرى التي يحتاج إليها العرب والفرس على حد سواء، للخروج من مأزقهما الحضاري المعاصر.

6- كشفت دراستنا التحليلية والمقارنة لنتائج التداخل الثقافي العربي - الفارسي على امتداد عشرة قرون أنها لم تكن دائمًا على مستوى واحد من الأهمية والتأثير والإبداعية، بل كانت تختلف بحسب المقاطع التاريخية، والمجال الثقافي المعرفي الذي برزت فيه، والفاعلين الثقافيين والعلميين الذين كانوا وراء إنتاجها.

فإذا اتسمت **المرحلة الأولى** (بين القرنين الأول والخامس) بالعطاء الإبداعي والتداخل الكامل بين الطرفين، إضافة إلى الجدل والصراع الداخلي على القيادة الثقافية، فإن **المرحلة الثانية** (بين القرنين السادس والعاشر) كانت سمتها الأساسية الاتجاه نحو الضعف والجمود في المسار التداخلي. لكن يجب التأكيد أن هذا التوصيف ليس شاملًا ونهائيًا، لوجود استثناءات حاضرة في كلتا المرحلتين لا تندرج تحته، والسبب برأينا هو أن التداخل الثقافي عملية إنسانية معقدة يصعب الإمساك بأطرافها كلها وتتبّع كل خيوطها، وتعميم الأحكام في شأنها.

بدأ النشاط التداخلي البسيط من ناحية الشكل والكم في بداية القرن الأول الهجري، ليتطوّر في ما بعد ويتركز من خلال عطاء العلماء الفرس في علوم اللغة العربية وآدابها، مع عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وسيبويه، وفي مرحلة لاحقة مع الجرجاني والصاحب بن عبّاد والفيروزابادي، ثم أخذ منحى مضطربًا بين القوة والضعف في مرحلة ضعف الخلافة العباسية إلى سقوطها في القرن السابع الهجري، إذ ظلت في هذه الفترة مساهمات العلماء الفرس والعرب متواصلة بلا توقف.

نشير هنا أيضًا إلى ما أفرزته الصيرورة التداخلية من نتائج جديدة في المرحلة الثانية، أهمها الخط الفارسي الجديد «التعليق» في القرن السابع الهجري المستخلص من الخطوط العربية المعروفة «النسخ» و«التثليث»

و«الرقاع»، وخط «النستعليق» في القرن التاسع الذي نتج من الجمع بين الخطين العربي «النسخ» والفارسي «التعليق»، ليصبح في ما بعد رمزًا بصريًا للهوية الثقافية والفنية الفارسية الإسلامية.

كما تميزت هذه المرحلة (بين القرنين السادس والعاشر) بانفتاح الكسب التداخلي العربي - الفارسي على الثقافة الهندية، ثم الأوروبية في ما بعد، ليأخذ المسار التداخلي لونًا إنسانيًا عالميًا. لاحظنا ذلك مع حركة ابن بطّوطة مثلًا نحو إيران، وأدوار الأقليات الدينية واستمدادها من كسب الحضارة الإسلامية، ولنا في النموذج الثقافي والعلمي لليهود المغاربة خير مثال.

7- إن دراسة مظاهر وتجليات التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتحليلها أثبتا أن هذا التداخل كان عملية واعية ومُدرِكة، وميّز معظم الفاعلين الفرس والعرب في هذا المسار بين انتمائهم إلى مشروع ثقافي تداخلي عالمي وانتمائهم إلى الخصوصية المحلية. وأظهرت نصوص كثيرة نجاحَ هؤلاء في تفادي الاصطدام بين الخاصيتين الذاتية المحلية والعالمية التداخلية، بل أبدعوا أيّما إبداع في استثمار قوة الأولى لإغناء الثانية. ونستحضر هنا نموذج الشاعر الغنائي نِظامي كنجوي الذي استعار قصة «قيس وليلى» العربية ليوظّفها في سياق إبداعي إنساني أغناه بالخصوصية الفارسية تحت عنوان منظومة شعرية رائعة بعنوان **ليلى والمجنون**، وهو النص الذي نال حظًّا وافرًا من اهتمامات المستشرقين والباحثين الغربيين، لما تضمّنه من إشارات وإضافات فريدة إلى الأدب العالمي. نذكر هنا أيضًا **مثنوي** جلال الدين الرومي، وكيف أصبحت هذه المنظومة الصوفية الضخمة في عصرنا الحاضر جسرًا ثقافيًا يربط الشرق بالغرب، وكيف وجد الدارسون الغربيون فيها وهج الروح الإنسانية.

لاحظنا أيضًا أنه كلما تحرر المنتج التداخلي العربي - الفارسي من قيد التعصّب للخصوصية الذاتية عبّر بصدق عن المشترك التداخلي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المحاولات الثقافية العربية أو الفارسية كلها التي برزت خلال القرون العشرة سعيًا إلى فك الارتباط والاستقلال الذاتي باءت بالفشل. وتجلّى هذا بوضوح في الإخفاق الذي عرفته أولى التجارب الثقافية المفاصلة للعرب في القرنين الثالث والرابع الهجريين، مثل تجربة الشاعر أبي القاسم الفردوسي التي لم تستطع أن تكسب لنفسها موقعًا في فلك التجربة

الثقافية الإنسانية بعد أن حصرت نفسها في البُعد الفارسي المحلي.

كما لاحظنا انتكاسة مشروع المفاصلة الثقافية الذي شجعه بعض السلطات الفارسية في المرحلة ذاتها بعد وصول بعض الشعوب التركية إلى الحكم في المنطقة، خصوصًا الغزنويين والخوارزميين والسلجوقيين الذين قدّموا خدمات كبيرة لمسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي باعتباره مشتركًا يرتفع عن الانتماءات العرقية الضيقة. ومن أبرز خدمات تلك الحكومات، تحقيق تراكم ثقافي وعلمي ضخم ونوعي، وإيصال المشترك الثقافي العربي - الفارسي إلى شبه القارة الهندية وتخوم الصين.

8- نجح كيمياء التداخل الثقافي العربي - الفارسي في بناء حضارة عُرفت في التاريخ الإنساني بالحضارة العربية الإسلامية التي شاركت في صناعتها شعوب وأعراق كثيرة، وبرزت إلى العالم بمعطياتها ونتاجها الإنساني الذي مَجّد الإنسان باعتباره كائنًا يقوم بوظيفة الاستخلاف الإلهية في الأرض، من دون أن يؤثّر ذلك في خصوصيته الإنسانية. ووجد الغرب في هذه الحضارة نموذجًا متعاليًا استعار مفرداته العمرانية ليؤسس عليها مشروعه الحضاري الذي ينسجم مع ذاته الثقافية.

إن الغرب لم يميّز في استفادته من نتاج الحضارة العربية الإسلامية بين ما هو عربي وما هو فارسي، بل كان يرى كلا الطرفين فاعلًا واحدًا وحّدته العناصر الناظمة الثلاثة: الدين الإسلامي وجغرافية الخلافة والاستمرارية الزمنية. وعلى هذا الأساس، نعتبر الحضارة العربية الإسلامية شريكة في كل ما تعرفه الحضارة البشرية اليوم من كسب معرفي ومُدُني، بل نستطيع أن نشاهد اليوم إشارات النتاج التداخلي العربي الفارسي حاضرة في ما يفتخر به العالم كمحصول حضاري غير مسبوق من قبل.

9- لا يُبرز التاريخ العربي الإسلامي الشخصية الفارسية إلا في أدوارها السلبية، بينما لا يذكر كثيرًا هذه الشخصية عندما تكون مساهماتها إيجابية في البناء المعرفي والعلمي، وهو ما رسّخ في العقل العربي الصورة السلبية للفرس وأثرهم في الثقافة الإسلامية. وهذا المنهج في اعتقادنا هو نتاج سيطرة حوادث التاريخ والأحكام غير العلمية والجاهزة. اتُهم كلٌّ من عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي وأبي علي بن سينا وأبي نصر

الفارابي وعمر الخيام بالزندقة والإلحاد، في حين كانت مساهماتهم العلمية والعقلية متميزة جدًّا، وشكَّلت إضافة نوعية ومؤسِّسة إلى الحضارة الإسلامية. أمّا أبو حامد الغزالي الذي حاول أن يُحدِث نقلة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني، فاتُّهِمه الفلاسفة بمحاربة العقل، واتهمه الفقهاء بالانحراف العَقَدي. فهل هناك من ارتباط بين أصولهم الفارسية وطبيعة مساهماتهم أم أن الذي وصلنا من أعمالهم وبرز في الصورة هو المثير للجدل فحسب؟ هل تورّط تاريخ الفكر الإسلامي في مَنْهجَة الانحياز أم أنه كان خاضعًا لأيديولوجيات تسوقه نحو أهداف معينة؟

تُشكّل تلك النظرة العربية السلبية إلى الفاعل الفارسي أحد الدلائل التي يسوقها المثقفون القوميون الفرس اليوم، ليؤكِّدوا عنصرية الخطاب التاريخي العربي وعقوقه للمرجعية الإسلامية، ونكرانه خدمات الفرس وفضلهم على الحضارة العربية الإسلامية.

10- تعرّض مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي طوال القرون الأربعة الماضية لضربات قاسية، وكان التعصب الطائفي والأيديولوجي من أهم الوسائل التي استُخدمت في تقويض هذا المسار. ويُعتبر وصول الصفويين إلى سدة الحكم في بلاد فارس لحظة حاسمة في هذا السياق، فلأول مرة في تاريخ فارس الإسلامي يتحالف الاستبداد والتعصب الطائفي لتبدأ عملية عزل البلاد عن فضائها الحضاري شيئًا فشيئًا، إذ كانت رغبة الصفويين ذوي الأصول التركية السنية في الحصول على مشروعية لحُكمهم وراء توظيفهم لعنصري المذهب الشيعي الإثني عشري والقومية الفارسية في حرب عسكرية وثقافية ضد العثمانيين، ولا ننكر أن الصفويين وجدوا بالفعل في تاريخ الانتكاسات العربية الفارسية من المبرِّرات والأدوات ما سهّل مشروعهم.

أفرز الدور الصفوي واقعًا تاريخيًا معاكسًا لمقاصد التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وهيّأ الأوضاع السلبية لمرحلة الاصطدام بالاستعمار، وسياسات الغرب المفتِّتة تجاه المجال العربي الإسلامي، ووفّر ما يكفي من المخزون الطائفي لتكريس عزلة الشعب الفارسي عن فضائه الحضاري الإسلامي. وهذا لا يعني البتة تبرئة الطرف العثماني الذي كان له هو الآخر

سهمه في الانكسار التاريخي الذي عرفه المجال التداخلي العربي الإسلامي.

عاش العرب والفرس، سنّة وشيعة، مسلمين وغير مسلمين، قرونًا طويلة صانعين الصيرورة التداخلية الثقافية، بل كان التعدد العرقي والديني عاملًا مُحفِّزًا لهذا المسار. واليوم على الرغم من كلِّ ما جرى ويجري، لا نزال نقف باندهاش أمام استمرار مقومات وأسس التداخل الثقافي العربي - الفارسي في كلتا الضفتين، العربية والفارسية، إذ نستطيع بسهولة كبيرة ملاحظة الحضور الدائم والقوي للعرب في حياة الفرس، وحضور الفرس في حياة العرب، وهذا ببساطة هو معنى «التداخل الثقافي العربي - الفارسي»، هذه الخاصية الحضارية العابرة للإنسان والزمان والمكان.

ختامًا، ندعو الباحثين والمتخصصين من كلتا الضفتين، العربية والفارسية، إلى التحرر ما أمكن من أغلال التاريخ المانعة للانجماع الحضاري العربي - الفارسي، ذلك أنه من شبه المستحيل في نظرنا تصوُّر شخصية عالمية للعرب والفرس، اليوم وغدًا، من دون استئناف كلا الطرفين مسارهما الحضاري التداخلي.

المراجع

1- العربية

كتب

آذرشب، محمد علي. **وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية.** طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء.** شرح وتحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.

ابن الأثير الجزري، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد. **الكامل في التاريخ.** عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.

______. **الكامل في التاريخ.** 11 ج. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.** اعتنى به وراجعه درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، 2006.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية. **كتاب المحبّر.** رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبيد الله السكري، تصحيح إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.]).

ابن حجاج النيسابوري، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم.** بيروت: دار ابن حزم، 2010.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة.** تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. 9 ج.

بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

ابـن خلـدون، أبـو زيـد عبـد الرحمـن بـن محمـد. **كتـاب العبـر وديـوان المبتـدأ والخبـر فـي أيـام العـرب والعجـم والبربـر ومـن عاصرهـم مـن ذوي السـلطان الأكبـر**. 7 ج. بيـروت: دار الكتـاب اللبنانـي، 1961.

______. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الفكر العربي، 1997.

ابـن خلـكان، شـمس الديـن أبـو العبـاس أحمـد بـن محمـد. **وفيـات الأعيـان وأنبـاء أبنـاء الزمـان**. إعـداد إبراهيـم شـمس الديـن، تحقيـق يوسـف علـي الطويـل ومريـم قاسـم طويـل. 6 ج. بيـروت: دار الكتـب العلميـة، 1998.

ابـن سـعد الزهـري، أبـو عبـد اللـه محمـد بـن منيـع. **كتـاب الطبقـات الكبيـر**. تحقيـق علـي محمـد عمـر. 11 ج. القاهـرة: مكتبـة الخانجـي، 2001.

ابـن شـمس الخلافـة، جعفـر بـن محمـد. **كتـاب الآداب**. تحقيـق محمـد أميـن الخانجـي. القاهـرة: مطبعـة السـعادة، 1930.

ابـن عبـد ربـه الأندلسـي، أبـو عمـر أحمـد بـن محمـد. **العقـد الفريـد**. شـرحه وضبطـه وصححـه وعنـون موضوعاتـه أحمـد أميـن، أحمـد الزيـن وإبراهيـم إسـماعيل الإبيـاري. 7 ج. ط 3. القاهـرة: لجنـة التأليـف والترجمـة والنشـر، 1965.

ابـن العمـاد الحنبلـي، أبـو الفـلاح عبـد الحـي بـن أحمـد. **شـذرات الذهـب فـي أخبـار مـن ذهـب**. أشـرف علـى تحقيقـه وخـرج أحاديثـه عبـد القـادر الأرنـاؤوط؛ حققـه وعلـق عليـه محمـود الأرنـاؤوط. 10 مـج. دمشـق: دار ابـن كثيـر، 1986.

ابـن قتيبـة الدينـوري، أبـو محمـد عبـد اللـه بـن مسـلم. **المعـارف**. تحقيـق محمـد إسـماعيل عبـد اللـه الصـاوي. ط 2. بيـروت: دار إحيـاء التـراث العربـي، 1970.

ابـن قيـم الجوزيـة، شـمس الديـن أبـو عبـد اللـه محمـد بـن أبـي بكـر. **إغاثـة اللهفـان مـن مصائـد الشـيطان**. تحقيـق مجدي السـيد. القاهـرة: دار الحديـث، [د. ت.].

______. **كتـاب الصواعـق المرسـلة علـى الجهميّـة والمعطّلـة**. حققـه وخـرّج أحاديثـه وعلّـق عليـه وقـدّم لـه علـي بـن محمـد الدخيـل اللـه. ط 3. الريـاض: دار العاصمـة، 1998.

ابـن كثيـر، أبـو الفـداء إسـماعيل بـن عمـر. **البدايـة والنهايـة**. 15 ج. بيـروت: دار الفكـر، 1986.

ابـن مسـكويه، أبـو علـي أحمـد بـن محمـد. **الحكمـة الخالـدة: جاويـدان خـرد**. حققـه وقـدّم لـه عبـد الرحمـن بـدوي. القاهـرة: مكتبـة النهضـة المصريـة، 1952. (دراسـات

إسلامية؛ 13)

ابن المقفّع، عبد الله. **الأدب الصغير والأدب الكبير**. قرأه وراجعه وعلّق عليه أحمد الطباع. دمشق: دار الكوثر، 2008.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم. 18 ج. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **كتاب الفهرست**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس. **الإشارات الإلهية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، 1981.

______. **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ وأحمد الزين. 3 ج في 2. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

______. **البصائر والذخائر**. عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني. 4 ج في 6. دمشق: دار أطلس، 1964.

______. **الصداقة والصديق**. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار طلاس، 1981.

______. **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**. عني بتصحيحه إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، 1961.

______. وأبو علي أحمد بن محمد مسكويه. **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، أشرف عليه أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **صحيح سنن أبي داود باختصار السند**. صحح أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه زهير الشاويش. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989.

أبو زيد، أحمد. **الطريق إلى المعرفة**. الكويت: مجلة العربي، 2001. (كتاب العربي؛ 46).

أبو العتاهية، أبو إسحق إسماعيل بن القاسم. **الأنوار الزاهية في ديوان أبو العتاهية**. عني بطبعه الأب لويس شيخو اليسوعي. بيروت: [المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين]، 1909.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار العودة، [د. ت.].

______. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الأحمد، سامي سعيد. **تاريخ الخليج العربي من أقدم الأزمنة حتى التحرير العربي**. البصرة: مطبعة جامعة البصرة، 1985. **(شعبة دراسات العلوم الإجتماعية) الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**. باعتناء رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1978.

الأعشى، ميمون بن قيس. **ديوان الأعشى الكبير**. تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني. 2 ج. الدوحة: وزارة الثقافة القطرية، 2010.

إليوت، توماس ستيرنس. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**. ترجمة شكري محمد عياد، مراجعة عثمان نوية، تحرير محمد عناني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2009.

الأمين، حسن. **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**. ط 2. بيروت: الغدير للدراسات والنشر، 2000.

أولندر، جونار. **ملوك كندة من بني آكل المرار**. ترجمه وحققه عبد الجبار المطلبي. بغداد: مطبعة الحكومة، 1973.

إيغلتون، تيري. **فكرة الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار الحوار، 2007.

البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد الله. **ديوان البحتري**. تحقيق حسن كامل الصيرفي. 5 ج. ط 3. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. نقله إلى العربية عبد الحليم النجار. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

البعلبكي، منير. **المورد القريب: قاموس إنجليزي - عربي**. ط 21. بيروت: دار العلم للملايين، 2008.

______. **موسوعة المورد: دائرة معارف انكليزية عربية مصورة**. 11 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1980.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. 12 ج. القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967-1981. (تراثنا)

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر. **فتوح البلدان**. تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع. بيروت: مؤسسة المعارف، 1987.

بن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط 4. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.

______. **ميلاد مجتمع**. ترجمة عبد الصبور شاهين، اشراف ندوة مالك بن نبي. ط 6. دمشق: دار الفكر، 2006. (مشكلات الحضارة)

بيلز، رالف ل. وهاري هويجر. **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**. ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحسيني. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976.

البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد بن محمد الأنصاري. **تأريخ بيهق وذكر العلماء والأئمة والأفاضل الذين نبغوا فيها أو انتقلوا إليها**. ترجمه عن الفارسية وحققه يوسف الهادي. دمشق؛ بيروت: دار إقرأ، 2003. (ابن النديم لروائع التراث)

تشيكيتس، داربي. **النزاع الإيجابي: تحويل النزاع إلى إبداع**. ترجمة معتز الجزائري. الرياض: العبيكان، 2009.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001. (نقد العقل العربي؛ 4)

______. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1983.

______. ______. ط 6. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب. **البخلاء**. تقديم عباس عبد الساتر. ط 2. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1985.

______. **البيان والتبيين**. حققه فوزي عطوي. 3 ج في 1 مج. بيروت: دار صعب، 1968.

______. ______. تحقيق عبد السلام محمد هارون. 4 ج في 2 مج. ط 4. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975.

الجاف، حسن كريم. **موسوعة تاريخ إيران السياسي**. 3 ج. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008.

جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001. (عالم

المعرفة؛ 269)
جلال الدين الرومي، محمد بن محمد بن الحسين. **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**. ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب. دمشق: دار الفكر، 2004.
______. **كتاب فيه ما فيه: أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر**. ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002.
______. **مثنوي جلال الدين الرومي**. ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي. 2 مج. بيروت: المكتبة العصرية، 1966.
______. **يد العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز**. ترجمة عيسى علي العاكوب. دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، 2002.
جمعة، بديع محمد. **دراسات في الأدب المقارن**. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1980.
جمعة، حسين علي. **ابن المقفع بين حضارتين: قراءة فكرية نقدية وأدبية**. دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2003.
الجندي، أنور. **الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987. (الموسوعة الإسلامية العربية؛ 11).
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتاب**. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938. (الذخائر؛ 126)
جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. 10 مج. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1969.
الجوهري، محمد. **الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008.
حافظ الشيرازي، شمس الدين محمد. **أغاني شيراز: غزليات حافظ الشيرازي**. ترجمة إبراهيم أمين الشواربي. طهران: دار المشرق للثقافة والنشر، 2004.
الحاوي، إيليا سليم. **شرح ديوان أبي نواس**. 2 ج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987.
حسنين، عبد النعيم محمد. **نظامي الكنجوي: شاعر الفضيلة؛ عصره وبيئته وشعره**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954.

حسين، طه. **من حديث الشعر والنثر**. القاهرة: دار المعارف، 1961.

الحمامي، محمد علي الموسوي. **المطالعات في مختلف المؤلفات**. النجف: مكتبة الآداب، 1964.

الخراساني، محمد غفراني. **عبد الله بن المقفع**. مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

خفاجي، محمد عبد المنعم. **دراسات في الأدب المقارن**. ط 2. القاهرة: دار النهضة العربية، 1980.

الخياباني، ميرزا محمد علي. **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب**. ط 3. طهران: انتشارات خيام، 1990.

الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة**. 4 ج. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 8-9-10-11)

ج 1: **أوراق في علم التأريخ**.

دوللو، لويس. **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**. ترجمة خير الدين عبد الصمد. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1993. (دراسات اجتماعية؛ 12).

ديورانت، ول وأريل ديورانت. **قصة الحضارة**. تقديم محي الدين صابر، ترجمة زكي نجيب محمود. 24 مج. بيروت: دار الجيل، 2010.

رافع، ساهر. **تاريخ وحضارة إيران: من عصور ما قبل التاريخ وحتى 350م**. الجيزة: مكتبة النافذة، 2011. (تاريخ وحضارات العالم القديم)

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيد محمد محمود. 40 ج في 20 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. **المستقصى في أمثال العرب**. 2 ج. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977.

الزيات، أحمد حسن. **تاريخ الأدب العربي**. بيروت؛ دمشق: دار الحكمة. [د. ت.].

زيادة، معن. **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987. (عالم المعرفة؛ 115)

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي. 10 ج في 7 مج.

ط 2. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.
السقاف، أبكار. **الدين في الهند والصين وإيران**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004. (نحو آفاق أوسع - المراحل التطورية للإنسان؛ 2)
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. **كتاب إتمام الدراية لقراء النقاية**. ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
______. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. 2 مج. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
شرف، محمد جلال أبو الفتوح. **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، 1972. (المكتبة الفلسفية)
شريعتي، علي. **تاريخ الحضارة**. ترجمة حسين نصري، مراجعة حسين علي شعيب. 2 ج في 1 مج. بيروت: دار الأمير، 2006.
______. **العودة إلى الذات**. ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي شتا؛ مراجعة حسين علي شعيب. ط 2. بيروت: دار الأمير، 2007.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **الملل والنحل**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.
الشيخ، حسين. **العصر الهللينستى**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2010. (دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 2)
______. **اليونان**. ط 3. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [2005]. (دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 1)
شيمل، آنا ماري. **الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي**. ترجمة عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة الإسلامية، 2000.
صديقي، غلام حسين. **الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران: في القرنين الثاني والثالث الهجريين**. ترجمة مازن إسماعيل النعيمي. دمشق: دار الزمان، 2010.
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. **كتاب الوافي بالوفيات**. تحقيق هلموت ريتر. اسطنبول: جمعية المستشرقين الألمانية، 1931.
______. ______. دمشق: [د. ن.]، 1959.

ضيف، شوقي. **العصر العباسي الأول**. ط 6. القاهرة: دار المعارف، 1976. (تاريخ الأدب العربي)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. 13 ج في 6 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

______. **تاريخ الطبري، المعروف، تاريخ الأمم والملوك**. 2 ج. بيروت: المكتبة العصرية، 2009.

______. **تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن**. 13 مج. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

الطغرائي، أبو إسماعيل الحسين بن علي. **ديوان الطغرائي**. تحقيق علي جواد الطاهر ويحيى الجبوري. ط 2. الكويت: دار القلم، 1983.

طقوش، محمد سهيل. **تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار النفائس، 2009.

عارف، نصر محمد. **الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ط 2. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995. (سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ 1)

العاكوب، عيسى علي. **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول: دراسة تطبيقية في الأدب المقارن**. ط 2. طهران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 2006.

عبد القادر الجيلاني، عبد القادر بن موسى بن عبد الله. **الفتح الرباني والفيض الرحماني**. القاهرة: دار الريان للتراث، 1988.

عبد النور، جبور. **المعجم الأدبي**. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

العشماوي، مرفت [وآخ.]. **الأنثروبولوجيا: مجموعة مقالات**. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2010.

عصفور، جابر أحمد. **نحو ثقافة مغايرة**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008.

عماد، عبد الغني. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات- من الحداثة إلى العولمة**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

عوض، رمسيس. **الهرطقة في الغرب**. القاهرة: دار ابن سينا للنشر، 1997.

غريب، جورج. **عبد الله بن المقفع: دراسة في الأدب والتاريخ**. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1971. (الموسوع في الأدب العربي؛ 1)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. راجعه سامي خضر. القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، [د. ت.].

غليزيرمن، ج. **قوانين التطور الاجتماعي: طبيعتها واستخداماتها**. موسكو: دار التقدم، 1983.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الفيروزابادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. الكويت: دار الأرقم للنشر، 2010.

القالي البغدادي، أبو علي اسماعيل بن القاسم. **ذيل الأمالي والنوادر**. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي. ط 3. القاهرة: مطبعة السعادة، 1954.

قباري، محمد إسماعيل. **الأنثروبولوجيا العامة: صور من قضايا علم الإنسان**. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1973.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق سالم مصطفى البدري. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود. **آثار البلاد وأخبار العباد**. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998.

______. **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**. تقديم عبد الحليم منتصر. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1995. (مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. تراث الإنسانية)

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. تحقيق أحمد عناية ومحمد الإسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي، 2005.

الكعبي، نصير عبد الحسين. **الدولة الساسانية: دراسة في التاريخ السياسي في ضوء المصنفات العربية الإسلامية**. دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2008.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002.

لابورت – تولرا، فيليب وجان بيار فارنييه. **إثنولوجيا: أنتروبولوجيا**. ترجمة مصباح

الصمد. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004.
لبيب، الطاهر. **سوسيولوجية الثقافة.** ط 3. سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987.
لينتون، رالف. **الأنثروبولوجية وأزمة العالم الحديث.** ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية، 1967.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف.** أعده للطبع وعلق حواشيه قاسم وهب. 2 ج. دمشق: وزارة الثقافة، 2000. (المختار من التراث العربي؛ 85-86)
______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر.** مراجعة كمال مرعي. 4 ج. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.
المطهري، مرتضى محمد حسين. **الإسلام وإيران.** ترجمة محمد هادي اليوسفي. طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997.
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان. **اللزوميات.** حققه وأشرف على طباعته جماعة من الأخصائيين. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
معطي، علي محمد. **تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام: نقد النظرية السامية.** بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004.
المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم.** ليدن: مطبعة بريل، 1877. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 3)
من تاريخ الإلحاد في الإسلام. ألّف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945.
المناصرة، عز الدين. **المثاقفة والنقد المقارن: منظور إشكالي.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.
المولى، محمد أحمد جاد، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم. **قصص العرب.** 4 ج. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961.
مؤنس، حسين. **أطلس تاريخ الإسلام.** تصميم ورسم الخرائط جيوفاني دي أجوستين. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1987.
الميلاد، زكي. **المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة.** ط 2. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010. (الدراسات الحضارية)

ناصر، إبراهيم. **الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي**. ط 2. عمان: دار الكرمل، 1985.

ندا، طه. **الأدب المقارن**. ط 4. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987.

النور، أسامة وأبو بكر شلابي. **الأنثروبولوجيا العامة: فروعها واتجاهاتها العلمية وطرق بحثها**. طرابلس: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2002.

نور الدين الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد. **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، المعروفة، بالسيرة الحلبية**. تحقيق عبد الله محمد الخليلي. 3 ج. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

هارلمبس وهولبورن. **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**. ترجمة حاتم حميد محسن. دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر، 2010. (علم واجتماع)

هانتنغتون، صامويل [وآخ.]. **صدام الحضارات**. ترجمة مجلة شؤون الأوسط. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.

هرسكوفيتز، ميلفيل ج. **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**. تعريب رباح النفاخ. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.

هلال، محمد غنيمي. **الأدب المقارن**. ط 5. بيروت: دار العودة، 1962.

______. **الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية: دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي**. ط 2. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960.

هوبر، بول. **نحو فهم للعولمة الثقافية**. ترجمة طلعت الشايب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011. (المشروع القومي للترجمة؛ 1811)

هورن، باول. **الأدب الفارسي القديم**. قدم له وعلق عليه ونقله حسين مجيب المصري. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982.

هونكه، زيغريد. **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة**. ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري. ط 8. بيروت: دار الجيل، 1993.

هيرودوت. **تاريخ هيرودوت**. ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001.

هيرودوت يتحدث عن مصر. ترجم الأحاديث عن الإغريقية محمد صقر خفاجة،

قدم لها وتولى شرحها أحمد بدوي. القاهرة: دار القلم، 1996.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد. **كتاب المغازي**. تحقيق مارسدن جونز. 3 ج في 3 مج. بيروت: عالم الكتب، 1965.
وليامز، رايموند. **الثقافة والمجتمع (1780–1950)**. ترجمة وجيه سمعان، مراجعة محمد فتحي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986. (الألف كتاب الثاني؛ 5)
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. 5 ج. بيروت: دار صادر، 1955.

دوريات

أبو زيد، أحمد. «ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع؟» **عالم الفكر**: السنة 8، العدد 1، نيسان/أبريل - حزيران/يونيو 1977.
أبو هيف، عبد الله. «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به.» **مجلة النبأ**: العدد 63، تشرين الثاني/نوفمبر 2001.
بن تاويت، محمد. «مظاهر التعريب.» **مجلة اللسان العربي**: العدد 10، 1973.
جمعة، حسين. «من القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي.» **التراث العربي**: السنة 24، العدد 97، آذار/مارس 2005.
جواد، إبراهيم محمد. «الخواجا نصير الدين الطوسي: بين الإسماعيليين والمغول.» **البصائر**: السنة 16، العدد 36، 2005.
الربداوي، محمود. «التداخل الثقافي.» **التراث العربي**: السنة 25، العدد 98، حزيران/يونيو 2005.
طاهر، حامد. «فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي.» **فصول**: السنة 14، العدد 4، شتاء 1996.
مهاجراني، عطاء الله. «سعدي الشيرازي، قراءته واجب كلّ مثقف.» **الدراسات الأدبية**: العددان 5–6، 2002–2003.
مؤنس، حسين. «الأصول العربية للكوميديا الإلهية.» مجلة **العربي**: العدد 142، 1970.

2- الفارسية

ابـن قيـس الـرازي، شـمس الديـن محمـد. **المعجـم فـي معاييـر أشـعار العجـم**. تصحيـح محمـد بـن عبـد الوهـاب قزوينـى ومـدرس رضـوى. چـاپ 3. تهـران: كتـاب فروشـى تهـران، 1981.

برتولـد، اشـبولر. **تاريـخ ايـران در قـرون نخسـتين اسـلامى**. ترجمـة جـواد فلاطـورى. چـاپ 1. تهـران: انتشـارات علمى وفرهنگـى، 2000.

بيـدي، حسـن رضائـي بـاغ. **دانشـنامه بـزرگ اسـلام**. تهـران: مركـز دانشـنامه بـزرگ اسـلام، 1989.

بيرنيا، حسن وعباس اقبال آشتيانى. **تاريخ ايران**. چاپ 2. تهران: انتشارات بهزاد، 2001.

پوربيـرار، ناصـر. **دوازده قـرن سـكوت- كتـاب أول: بـر آمـدن هخامنشـيان**. چـاپ 5. تهـران: انتشـارات كارنـگ، 2006.

تاريخ سيستان. تصحيح محمد تقى بهار. تهران: انتشارات معين، 2002.

جامـى، عبـد الرحمـن. **كلّيـات ديـوان جامـى**. تقديـم فرشـيد اقبـال. تهـران: انتشـارات اقبـال، 2009.

حافـظ شـيرازى، محمـد. **ديـوان حافـظ شـيرازى**. تصحيـح محمـد قزوينـى وقاسـم غنـى. چاپ 5. تهـران: انتشـارات ميـلاد، 2004.

خسـرو، ناصـر. **ديـوان ناصـر خسـرو**. تصحيـح مجتبـى مينـوى ومهـدى محقـق. تهـران: [د. ن.]، 1989.

شـيرازى، سـعدى. **كلّيـات سـعدى شـيرازى**. تصحيـح محمـد علـى فروغـى. چـاپ 3. تهـران: انتشـارات جـاو، 2009.

صفـا، ذبيـح اللـه. **تاريـخ علـوم عقلـي در تمـدن اسـلامي**. چـاپ 5. تهـران: انتشـارات دانشـگاه، 1995.

طوسى، احمد اسدى. **گرشاسب نامه**. تصحيح حبيب يغمايى. تهران: [د. ن.]، 1938.

العطـار، فريـد الديـن محمـد بـن إبراهيـم. **تذكـرة الأولياء**. تصحيـح رينولـد نيكلسـون، ترجمة عبـد المحمـد روح بخشـان. چـاپ 2. تهـران: انتشـارات أسـاطير، 2004.

العطار، فريد الدين محمد بن ابراهيم. **منطق الطير**. تصحيح محمد رضا شفيعي كدكني. تهران: انتشارات سخن، 2004.

عوفى، محمد. **لباب الألباب**. تصحيح سعيد نفيسى. هلند: انتشارات ليدن، [د. ت.].

فراي، ريتشارد نيلسون. **ميراث باستانى ايران**، ترجمة مسعود رجب نيا. چاپ 2. تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1999.

الفردوسي، أبو القاسم. **شاهنامه**. چاپ 2. تهران: انتشارات كارنامه كتاب، 2002.

الفردوسي، أبو القاسم. **الشاهنامة**. چاپ 6. تهران: سازمان كتابهاى جيبي، 2000.

كلام، صادق زيبا. **ما چگونه ما شديم**. چاپ 3. تهران: انتشارات روزنه، 1997.

كوب، عبد الحسين زرين. **دو قرن سكوت**. چاپ 4. تهران: انتشارات سخن، 1999.

معين، محمد. **فرهنگ فارسى**. چاپ 10. تهران: انتشارات امير كبير، 1996.

منوچهري، دامغاني. **ديوان منوچهرى دامغانى**. تصحيح محمد دبير سياقى. چاپ 5. تهران: انتشارات زوار، 1984.

مولوى، جلال الدين (رومي). **فيه مافيه**. تصحيح بديع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نامك، 1999.

مولوى، جلال الدين (رومي). **كليات ديوان شمس تبريزى**. تهران: انتشارات أمير كبير، 1972.

مولوى، جلال الدين (رومي). **مثنوى معنوى**. تصحيح مهدى آذر يزدي خرمشاهى. تهران: انتشارات پژوهش، 1998.

نظامى، گنجوى. **ليلى ومجنون**. تصحيح حسن وحيد دستگردى وسعيد حميديان. چاپ 11. تهران: انتشارات قطره، 2011.

نفيسى، سعيد. «از اين پس همه بايد كشور ما را بنام ايران بشناسند.» **روزنامه اطلاعات**: 10 دى ماه 1313هـ ش (22 كانون الأول/ديسمبر 1934).

3- الأجنبية

Coster, Michel de. «L'acculturation.» Diogène: no. 73, Janvier–Mars 1971.

Eliot, T. S. Notes Towards the Definition of Culture. London: Faber and Faber, 1948.

Encyclopaedia Universalis. 20 vols. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968.

Friedl, John and John E. Pfeiffer. Anthropology: The Study of People. New York: Harper and Row, 1977.

Frow, John. Cultural Studies and Cultural Value. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.

Grawitz, Madeleine. Lexique des sciences sociales. 8e éd. Paris: Dalloz, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lectures on the Philosophy of World History. Translated by H. B. Nisbet, with an introduction by Duncan Forbes. London: Cambridge University Press, 1981.

Le Goff, Jacques et Pierre Nora (Dir). Faire de l'histoire. avec la participation de trente trois specialistes. Paris: Gallimard, 1974. 3 tomes.

Tome I: Nouveaux problèmes.

White, Andrew Dickson. A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom. New York: D. Appleton and Company, 1898.

Williams, Raymond. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana, 1976.

فهرس عـــــام

-أ-

آذرشب، محمد: 7، 224

آرنولد، ماثيو: 70

إبراهيم (النبي): 60، 86

أبرهة الحبشي: 85–86

الأبشيهي، شهاب الدين أحمد: 96

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم: 169

ابـــن بطوطة، أبو عبد الله محمد: 24، 220–223، 236، 239

ابن تاويت، محمد: 7، 154

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: 181

ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد: 175

ابن الجهم البرمكي، محمد: 147

ابـــن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن: 181

ابـــن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية: 58

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 20–21، 36، 63–64، 109، 177

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم: 127، 172، 175، 200

ابن داذويه المقفّع (والد عبد الله بن المقفع): 126

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: 196

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 26، 168

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري: 82

ابن سعدان (الوزير البويهي): 136

ابن سلام، محمد: 129

ابن سهل، الحسن: 148

ابن سهل، الفضل: 148

ابن سناء الملك: 182

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: 24، 26، 124، 137–140، 162، 169، 173، 208، 240

ابن شاهويه الأصفهاني، زادويه: 147
ابن الصلاح الدمشقي، أبو عمرو: 181
ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد: 96
ابن عبد الرحمن، صالح: 141
ابن عدي، أبو زكريا يحيى: 133
ابن عربي، محيي الدين: 216
ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد: 200
ابن العميد، محمد: 135، 156
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله: 144
ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: 177–178
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: 177–178، 181
ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب: 24، 134، 146، 148
ابن المقفع، عبد الله: 24، 95–96، 117، 120، 124–133، 137، 144–145، 147، 149، 155، 170، 238، 240
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: 196
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق: 25، 99، 147–149
ابن نوبخت، سهل: 144
أبو إسحاق بن محمد شاه: 223
أبو بكر الصديق: 64، 92
أبو حنيفة (الإمام): 24
أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: 24، 117، 119، 124–125، 133–137، 140–141، 160، 163–164، 240
أبو داود، سليمان بن الأشعث: 87
أبو زمعة: 58
أبو سفيان: 61
أبو العباس السفاح (الخليفة): 126
أبو العتاهية، أبو إسحق إسماعيل بن القاسم: 157
أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين القرشي: 24، 215
أبو مسلم الخراساني: 88، 99–100، 118، 234
أبو نصر سابور بن أردشير: 123
أبو نواس، الحسن بن هانئ: 117، 158، 215
أبو هيف، عبد الله: 19–20
الاتصال الثقافي: 40–41
أحشويرش الأول: 51–52
الأخمينيون: 47–48، 50، 85
أدب الرحلة: 220
الأدب العربي: 144، 161، 163، 165، 182، 185–187، 199–200، 209
الأدب الفارسي: 94–95، 158، 161–162، 185، 187، 200، 203، 209، 212

أذربيجان: 112
أردشير بن بابك: 48، 96، 122
أردشير الثالث: 55
أرسطو: 133، 170
أرسلان، ألب: 150
الإسفراييني، الفضل بن أحمد: 150
الإسكندر المقدوني: 48، 52–53
الإسكندرية: 25
الإسلام: 22–24، 50، 63–69، 72–74، 81–82، 84، 88، 91–92، 98، 100–105، 111–115، 117–121، 128، 132، 137، 140، 149، 151–152، 155، 166، 183، 206، 224–225، 229، 232–235
الأسواري، موسى بن سيار: 23، 164
الاشتراك الأدبي: 143، 155، 158، 160، 212
أشتياني، عباس إقبال: 44–46
أشوربانيبال: 45
أصفهان: 89، 168
الأصفهاني، ميرزا حبيب: 183
الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي: 24، 128
الأعشى، ميمون بن قيس: 22، 60–61
أفغانستان: 51
أفلاطون: 133
الإلحاد: 124، 133، 200، 241
إليوت، توماس: 31، 69–70
الإمارات العربية المتحدة: 86
الإمبراطورية الساسانية: 48–49، 53، 57–58، 85، 100، 104، 149، 231، 233
الإمبراطورية السلوقية: 48
أمين، أحمد: 119
الأناضول: 47، 85، 168–169، 171، 180، 226
الانتشار الثقافي: 41–43، 84
الأنثروبولوجيا الثقافية: 8، 10، 13، 38–40
الأندلس: 25، 226–229
أهريمان (إله الشر): 111
أهورا مزدا (إله الخير): 47، 111
أورشليم: 52–53
أوروبا: 42، 51، 70، 228–229
إيطاليا: 228
إيغلتون، تيري: 71

-ب-

بابل: 52
باذان بن ساسان: 65، 87–88
البارثيون (الأشكانيون): 47–48، 86
بارسونز، تالكوت: 35
باستيد، روجيه: 42
الباطنية: 137
باول، جون ويسلي: 17

البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى: 158
البحرين: 65، 85–87
بخارى: 98، 137–138
بدوي، أحمد: 54–55
بدوي، عبد الرحمن: 133
بديع الزمان الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين: 156، 163، 165، 187
بروكلمان، كارل: 145
بزرجمهر: 119، 122، 136
البسطامي، أبو يزيد: 208
بشار بن برد: 24، 117
بشارة، عزمي: 11
البصرة: 24، 86، 89، 99، 164، 174
بغداد: 24، 89، 138–140، 164، 166، 173–174، 179، 219
البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر: 83، 148
بلخ: 99، 166، 168، 219
البلخي، حميد الدين: 163، 187
بن نبي، مالك: 15، 31
بنحادة، عبد الرحيم: 11
بواس، فرانتس: 17، 43
بوربيرار، ناصر: 50، 53
البوصيري، محمد: 182
بيرنيا، حسن: 44–46
البيهقي، أبو الحسن علي: 59، 143

-ت-

تايلور، إدوارد: 15، 38
التبادل الثقافي: 13، 17–20
التبادل اللفظي: 196–197
التبريزي، أمير علي الهروي: 198
التبريزي، شمس الدين: 213–214، 219
الترجمة: 25، 95، 120، 143
تشايلد، غوردن: 14
التشيع: 104
تشيكيتس، داربي: 37
التصوف: 133، 171
التعصب المذهبي: 181
التفوق الثقافي: 17، 37
التمييز العرقي: 135–136، 139، 202
التنوع الثقافي: 75، 233

-ث-

الثقافة الإسلامية: 9، 71، 118–119، 121، 124، 200، 240
الثقافة الأفريقية: 16
الثقافة الأوروبية: 11، 70، 239
ثقافة الطاعة الكسروية: 94، 96
ثقافة الطاعة والاستسلام للحاكم: 127
الثقافة الغربية: 18، 37
الثقافة المسيحية: 70
الثقافة المشتركة: 35، 70، 136

الثقافة الهندية: 9، 16، 239
الثقافة اليونانية: 9، 21
الثورة الإسلامية في إيران (1979): 97

-ج-

جابر بن حيان: 26
الجابري، محمد عابد: 10، 20–21، 42، 93–96، 101، 128–129، 140، 145، 181، 236–237
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 23، 109، 142–144، 146، 162، 164، 187
الجامي، عبد الرحمن: 189، 195، 199، 203، 209
الجزيرة العربية: 21، 57، 60، 63، 85–86، 88، 92، 231
جلال الدين الرومي، محمد بن محمد بن الحسين بهاء الدين البلخي: 24، 192–193، 195–196، 199، 203، 213–219، 239
جمعة، بديع محمد: 7، 205
جمعة، حسين: 130
الجندي، أنور: 120
جنديسابور: 25
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس: 148
جواد، إبراهيم مصطفى: 179
الجوهري، محمد: 74
الجيلي، عبد العزيز رفيع الدين: 180

-ح-

حافظ الشيرازي، شمس الدين محمد: 24، 190–192، 195، 199
الحجاج بن يوسف الثقفي: 99، 126
الحجاز: 220
حران: 25
حرب ذي قار: 59
الحروب الصليبية: 228
الحروب اليونانية - الفارسية: 51
الحريري، محمد القاسم: 187، 215
حسنين، عبد النعيم محمد: 7
حسين، طه: 145
الحضارة الإسلامية: 72، 88–89، 93، 100، 110، 124، 137، 140، 151، 224–225–226، 228، 239، 241
الحضارة العربية الإسلامية: 8، 125، 225–227، 229، 240
الحضارة الفارسية: 44، 105، 225، 237
الحكم والوصايا الفارسية: 146–147، 149
حماد الراوية: 117
الحمامي، محمد علي الموسوي: 61
الحملة المغولية على بغداد (656هـ): 180
الحوار الثقافي: 13، 18–20
الحيرة: 57–58

-خ-

خالد بن برمك: 136

خالد بن الوليد: 49

خراسان: 22، 83، 88–89، 112، 118، 164، 166، 168، 179

الخراساني، عبد الله هاتفي: 209

خسرو، ناصر: 157، 220

خط نستعليق: 198–199، 239

خطاب الطاعة الكسروي: 95

الخلافة الأموية: 88، 102، 118، 126، 234

الخلافة الراشدة: 92، 238

الخلافة العباسية: 95، 99، 102، 126، 133، 137–138، 147، 167، 175، 234، 238

الخليل بن أحمد الفراهيدي: 128–129، 182

خوارزم: 174

الخوارزمي، أبو بكر محمد بن العباس: 88، 156

الخوارزمي، سراج الدين السكاكي: 183–184

خوزستان: 112

الخياباني، ميرزا محمد علي: 152

الخيام، عمر: 24، 88، 124، 160–161، 241

-د-

دار الحكمة: 25، 122–123

دار العلم: 123

داريوش الأول: 51، 54–55

دامغاني، أحمد منوتشهري: 158–160

الدائرة الثقافية: 43

الدقيقي، أبو منصور: 138

دمشق: 89، 164، 166، 169، 173–174، 180، 219

الدهلوي، أمير خسرو: 209

دوكستر، ميشال: 17

الدولة الأشورية: 53

الدولة السامانية: 137، 139

دوللو، لويس: 70–71

ديورانت، ويل: 50

-ذ-

الذهبي، شمس الدين: 181

-ر-

راتزل، فريدريك: 42، 84

الرازي، شمس الدين محمد بن قيس: 186، 200

الرازي، فخر الدين: 24، 88، 171–176، 179، 201

الرازي، منصور منطقي: 156

رايت، كوينسي: 15

ربعي بن عامر: 66–67، 83

رستم فرخزاد: 66–68

رضا شاه: 46

الرقاشي، أبان اللاحقي: 148

الرها: 25
الرودكي، أبو عبد الله: 138
الري: 88

-ز-

زادان فرخ: 99، 141
الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد: 115
زرادشت: 47، 111–112
الزرادشتية: 22، 48–49، 63، 98، 111، 113–114، 118، 155
زرين كوب، عبد الحسين: 10، 93، 97–102، 104، 205، 237
الزمشخري، جار الله: 24
الزندقة: 99، 117–118، 124، 127، 133، 137، 166، 170، 175، 180، 241
الزيات، أحمد حسن: 145
زيبا، صادق: 167
زيد بن عدي: 59

-س-

سامان: 114
السبكي، تاج الدين: 174
السجستاني، أبو سليمان محمد بن نهرام: 124، 133
سراقة بن مالك: 64
السروي، صلاح: 18
سعدي الشيرازي، أبو محمد مصلح الدين بن عبد الله: 24، 186–189، 195–196، 199، 209، 223
سعيد، إدوارد: 18
السكزي، محمد: 151
سلمان الفارسي: 79–82، 87، 231
السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش: 24، 168–171، 176، 186
سورية: 53
سيبويه، أبو بشر عمر: 24، 88، 124، 152، 155، 165، 238
السيرافي، أبو سعيد: 135
سيستان: 112
سيف بن ذي يزن: 57–58، 85
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: 181، 183

-ش-

شابور الأول: 48
شابور الثاني: 59–60
الشام: 79، 87–88
شتا، إبراهيم الدسوقي: 7
شحلان، أحمد: 11
شريعتي، علي: 31، 35، 62
الشعب الآري: 45–46
الشعر العربي: 22، 158، 160
الشعر العرفاني: 189، 199، 203
شعر الغزل: 199

الشعر الفارسي: 152، 158، 161، 195، 199–200، 203
شعر المديح: 199
الشعوبية: 100، 139، 152
الشنفرى الأزدي: 201
شهاب الدين الغوري: 173
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: 119
الشورابي، إبراهيم أمين: 7، 190–191
شورتز، هاينريخ: 42
شيراز: 114، 168، 222–223
شيمل، آنا ماري: 215

-ص-

الصاحب بن عباد: 24، 135، 156، 238
صالح بن عبد الرحمن: 99
صالح بن عبد القدوس: 117
صديقي، غلام حسين: 114
الصراع الفارسي – البيزنطي: 86
صفا، ذبيح الله: 101
الصفويون: 241
صقلية: 228
الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: 99
الصين: 23

-ض-

ضيف، شوقي: 127

-ط-

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: 24، 59، 66
طرفة بن العبد: 22
الطغرائي، أبو إسماعيل مؤيد الدين: 200–202
طغرل: 150
طوس: 89
الطوسي، نصير الدين أبو جعفر محمد: 176–180، 183، 227

-ع-

العاكوب، عيسى: 7، 56، 205، 215
عبد الله بن جدعان: 61
عبد الله بن سبأ: 120
عبد الحميد الكاتب: 95، 126، 130، 155، 170، 238
عبد الرحمن بن عوف: 113
عبد الملك بن مروان (الخليفة): 141
عبيزة، إدريس: 11
عثمان بن عفان (الخليفة): 89، 92، 120
عدي بن زيد: 21
العراق: 37، 45، 59، 79، 85–86، 88، 133، 138، 222
العروض العربي: 200
العروي، عبد الله: 29–30
عزام، عبد الوهاب: 7

العصر الأموي: 24، 92، 94، 97، 100، 104، 121، 141، 209

عصر التدوين: 92، 94

العصر العباسي: 23-24، 92، 100، 117-118، 121، 146، 152، 160، 170

العصر العثماني: 92

العصر الهيليني: 52

العطار، فريد الدين: 24، 162، 196، 199، 203-208، 213، 219

العلاقات العربية - الفارسية: 10، 21، 56، 63، 231

علم الاجتماع: 13

علم الثقافات المقارن (الإثنولوجيا): 39-40، 43

علم الكلام: 174-175، 180

علم النحو العربي: 183

علم النحو الفارسي: 183

علي بن أبي طالب (الإمام): 81، 88، 92، 120، 234

عماد، عبد الغني: 34

عُمان: 86

عمر بن الخطاب: 65، 89، 92، 103

عيد النوروز: 114

عيسى بن علي (والي الأهواز): 126

عيلام: 45

-غ-

غرابنر، روبير: 43

غريب، جورج: 130

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 24، 88-89، 124، 163، 168، 203، 208، 241

الغزنوي، أبو المجد سنائي: 162، 203، 208

الغزنوي، محمود: 150

الغزو الثقافي: 13، 19-21

غزوة الخندق: 80

غيلان بن سلمة الثقفي: 60

-ف-

الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ: 26، 124، 133، 241

الفتح الإسلامي لإيران: 97، 103

فراي، ريتشارد نيلسون: 152

الفردوسي، أبو القاسم: 57، 60، 138، 151، 212، 239

فرناندو، أورتيز: 41

فرو، جون: 32

فروبينيوس، ليو: 43

فروزنفر، بديع الزمان: 216

الفضل بن يحيى البرمكي: 123

فلسطين: 19، 45، 52-53، 85، 88

الفلسفة الإشراقية: 168، 170-171

فلسفة الحكم الفارسية: 146

الفلسفة اليونانية: 168، 171

فن الترسل: 96، 130، 155

فن المديح النبوي: 182

فن المقامات: 163، 165

فوكوياما، فرانسيس: 18

فولتير، فرانسوا ماري أرويه: 70

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: 14، 184، 196، 238

فيليب المقدوني: 52

-ق-

قبيلة حِميَر: 21

قريش: 61، 64

قزوين: 83، 88

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد: 174، 220–221

القشيري، عبد الكريم: 138

قطر: 86

قمبيز: 47، 54

القوشجي، علاء الدين: 180

القومية الفارسية: 97، 104، 118، 140، 241

قونية: 213، 219

قيس بن الملوح: 209–210

قيم الموروث الفارسي: 94، 128

-ك-

الكاشاني، غياث الدين جمشيد: 180

كردستان: 112

كرمان: 112

كروبير، ألفريد: 39

كسرى أبرويز: 21، 49

كسرى أنوشروان: 57–59، 85، 96، 122، 136

كسرى بن هرمز: 59

كفافي، عبد السلام: 7

الكك، فيكتور: 7

كليفورد، جيمس: 36

كنجوي، نظامي: 199، 209–213، 239

كندا: 19

الكندري، أبو نصر: 150

كوروش: 47، 50، 53

كوش، دوني: 17، 42، 224

الكوفة: 24، 88–89، 92

كوهين، مارسيل: 149

الكويت: 86

-ل-

لغة أنزاني: 45

اللغة الإنكليزية: 14

اللغة السامية: 45

اللغة السومرية: 45

اللغة العربية: 14، 23–25، 99، 120،

122، 141–144، 150–156، 165، 183–186، 192، 196–198، 229
اللغــة الفارســية: 23–24، 46، 98–100، 114، 121، 141–144، 149–153، 155–156، 165، 183–186، 192، 196–199
-البارسية: 149
-الخوزية: 149
- الدرية: 137، 143، 149
-السريانية: 149
-الفهلوية: 149
ليبيا: 51، 85
ليلى العامرية: 209–210

-م-

الماrديني، فخر الدين: 169
ماركس، كارل: 31
المازوني، حسن: 11
مالينوفسكي، برونيسلاف: 33
المأمون (الخليفة): 25، 100، 121–123، 152
ماني: 111–112، 115
المانوية: 111، 113، 115–116، 127
المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين: 215
المتوكل على الله (الخليفة): 167
المثاقفة: 13، 16–20، 40–42
المثاقفة التلقائية: 19
المثاقفة المفروضة: 19
المثنى بن حارث الشيباني: 64
المجال الديني: 110
المجال العقلي: 120، 125، 167–168، 180
المجال اللغوي والأدبي: 141، 170، 182، 199
المجوس: 113–114
محمد بن تكش (خوارزم شاه): 173
المدرسة الانتشارية الأميركية: 17
مدرسة جنديسابور: 89
مدرسة الحديث: 166–167، 180
مدرسة العقل: 166
المدينة المنورة: 64، 73، 79، 87–89، 92، 173، 219، 231
المذهب الشافعي: 167
المذهب الشيعي الإثني عشري: 119، 241
مراغة: 88
مرو: 88
مروان بن محمد (الخليفة): 126
مزدك بن مداد: 112
المزدكية: 111–113، 115
المســعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: 21، 58، 60، 115، 127
المسيحية: 70–71، 79، 113
المشاؤون: 168
مصر: 45، 51، 54–56، 85
المصري، حسين نجيب: 7

مطهري، مرتضى: 10، 93، 97، 102-105، 140، 151-152، 237
مطيع بن أياس: 117
معركة ثرموبيلاي (481 ق.م): 51
معركة القادسية (637م): 49، 66، 83، 100، 103
معركة ماراثون (490 ق.م): 51
معركة نهاوند (642م): 49
المعري، أبو العلاء: 157، 160، 162
المغيرة بن شعبة: 66-68
مفهوم الثقافة: 13-16، 39، 71
مفهوم الحضارة: 15
مفهوم طاعة الحاكم المستبد: 125
المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: 114
مقدونيا: 85
مكة: 61، 73، 86-87، 89، 99، 173، 219، 221-222، 231
ملايري، محمد محمدي: 147
مملكة أيونيا: 51
مملكة ليديا: 51
مملكة المناذرة العربية: 57-58، 86
المناصرة، عز الدين: 18
المناقلة الثقافية: 41-42
المنصور (الخليفة): 25، 96، 126، 164
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو): 16
-مؤتمر المنظمة العالمي (1982: نيو مكسيكو): 16
منظومة القيم العربية: 94، 146
مهيار الديلمي: 114
الموصل: 89
مولر، ماكس: 149
مونتسكيو: 84
ميد، مارغريت: 41
الميديون: 46-47
الميلاد، زكي: 72

-ن-

الناصر صلاح الدين: 169
الناظم الجغرافي: 79، 84، 88، 109، 143، 166، 169، 171-172، 176، 184، 196، 208، 218-219، 225-227، 233-236
الناظم الديني: 79-80، 83-84، 109، 183، 195، 208، 212-213، 218، 225-226، 233، 236
الناظم الزمني: 79، 90، 93، 109، 143، 196، 208، 218، 225، 227، 233، 235-236
نبوخذ نصر: 52-53
النثر العربي: 145
النثر الفارسي: 199
نجد: 59
نداء، طه: 7، 210

نصر الله، أبو المعالي: 144
نصيبين: 25
النعمان بن المنذر: 57، 59
النقد الثقافي: 8
نوح بن منصور: 138
نوفل بن عبد مناف: 61
نيتشه، فريدريك: 70
نيكلسون، رينولد: 213

-هـ-

هارون الرشيد (الخليفة): 25، 89، 121–122
هرقل: 53
هشام بن عبد الملك (الخليفة): 95
هلال، محمد غنيمي: 211
هنتنغتون، صامويل: 224
الهند: 23، 51، 85–86
هوبر، بول: 36
هولاكو: 178–179
هونكه، زيغريد: 227
هيرودوت: 55–56
هيغل، فريدريش: 91
الهيمنة الثقافية: 13، 19–20

-و-

والبة بن الحباب: 117
وايت، ديكسون: 229
الورّاقة: 122–123
الوطواط، رشيد الدين: 186، 200
الولايات المتحدة: 17، 19
وليامز، ريموند: 14، 32
الوليد بن يزيد بن عبد الملك: 99، 116

-ي-

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: 89، 123
يحيى بن خالد البرمكي: 121
يزدجرد الثالث: 49، 83
اليزدي، أبو الأشرف: 220
يزيد بن معاوية: 191–192
يعقوب ليث الصفاري: 151
اليمن: 57–58، 65، 85، 87–88، 92، 103، 231
اليهود: 52–53، 226
اليهودية: 113
اليونان: 51–52

هذا الكتاب

محاولة لدراسة الحدث التداخلي الذي ربط بين الثقافتين العربية والفارسية منذ القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، وهو حدث ثقافي عميق تؤكد جميع الدراسات السابقة التي تناولت أحد جوانبه أنه انصهار ثقافي تبادلي غير مسبوق تقريبًا في تاريخ الثقافة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى خصائصه ومواصفاته ونتائجه. انطلاقًا من هذه الملاحظة اختار الكاتب مفهوم "التداخل الثقافي"، والذي يعني التفاعل والانتقال بالتشارك، وهو مفهوم موضوعي لا يحمل أي دلالات أيديولوجية أو سلبية تفيد الهيمنة أو الإقصاء في وصف ما حدث بين الثقافتين العربية والفارسية.

لقد لاحظ الكاتب أن معظم الدّراسات المُتوفّرة حتّى الآن في مجال الدراسات العربيّة – الفارسيّة، اكتفت بالعمل ضمن دائرة الأدب المقارن، في حين يرى أننا بحاجة إلى نظرية ثقافية شاملة تقدم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية.

رشيد يلوح

يشغل الدكتور رشيد يلوح وظيفة باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ويهتمّ في أبحاثه بالعلاقات العربيّة - الإيرانيّة والسياسة الدّاخليّة الإيرانيّة. عمل قبل انضمامه إلى المركز صحافيًا متخصّصًا في الشؤون الإيرانيّة. له عدّة بحوث وترجمات ما بين اللّغتين الفارسيّة والعربيّة، ودراسات في الثّقافة والإعلام والدراسات الإيرانيّة. حائز شهادة الدكتوراه في موضوع "التّداخل الثّقافيّ العربيّ - الفارسيّ"، من جامعة محمد الخامس في الرّباط، و درجة الماجستير في اللّغة والأدب الفارسيّين من جامعة "تربيت مدرس" في طهران. حاز شهادة الليسانس (البكالوريوس) في الأدب العربيّ من جامعة ابن زهر في أغادير - المغرب. وهو عضو بالجمعية المغربية للدراسات الشرقية.

السعر: 10 دولارات

ISBN 978-9953-0-2980-1



